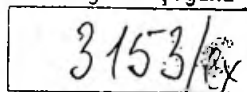


REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

1

Universitatea "Lucian Blaga" Sibiu
Facultatea de Teologie "A. Șaguna"



SERIE NOUĂ, Anul XVII (89), ianuarie-martie, 2007

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. Dr. VISARION RĂȘINĂREANU, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA (decan)
Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Lect. Dr. MIHAI IOSU (secretar științific),
Pr. Lect. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Lect. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Lect. Dr. CONSTATIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția),
Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW
LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr.
MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-
Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic, Grecia),
Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Lect. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: CĂLIN-NICOLAE CHIFĂR

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD FISCAL 4479403; COD IBAN RO69
RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. REVISTA TEOLOGICĂ – 100 DE ANI

† DR. LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului <i>La Centenarul „Revistei Teologice” (1907-2007)</i>	7
PR. PROF. DR. NICOLAE CHIFĂR <i>Centenarul „Revistei Teologice” de la Sibiu</i>	9
Î.P.S. DR. NICOLAE BĂLAN <i>Cum am întemeiat „Revista Teologică” – amintiri</i>	11
PR. PROF. DR. MIRCEA PĂCURARIU, <i>„Revista Teologică” – 100 de ani de la apariție, 1907-2007</i>	14
ANA GRAMA <i>„Revista Teologică”, consistoriul sibian și asesorul Elie Miron Cristea (1904-1905)</i> ..	32
LECT. UNIV. DR. DANIEL BUDA <i>Sfântul Ioan Gură de Aur în „Revista Teologică” între anii 1907-1947</i>	47

II. STUDII ȘI ARTICOLE

† DR. VISARION RĂȘINĂREANU <i>O vizită canonică a Mitropolitului Ioan Meșianu la Poplaca</i>	59
ARHID. PROF. IOAN I. ICĂ JR <i>Vechiul oficiu liturgic bizantin al Sfântului Grigorie Palama</i>	65
WALTER DIETRICH <i>A fost Samuel un profet?</i>	92
PR. DRD. MARIAN VILD <i>„Plinirea vremii” și sfârșitul veacurilor în concepția biblică vechitestamentară</i>	106
LECT. UNIV. DR. PAUL BRUSANOWSKI <i>Situația juridică și dotația Bisericii Ortodoxe din Ardeal între 1761-1810. Fondul Sidoxial. Asemănări și deosebiri față de celelalte confesiuni din Monarhia habsburgică</i>	123
LECT. DR. CIPRIAN-IOAN STREZA <i>O problemă nerezolvată a Teologiei liturgice: epicleza Tradiției Apostolice</i>	164
DR. CIPRIAN-IULIAN TOROCZKAI <i>Recursul creator la Tradiție: concepția Părintelui Georges Florovsky</i>	175

III. PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE <i>Omilia a II-a rostită dinaintea poporului în biserica Sf. Petru, Apostolul, 19 noiembrie 590 (o Duminică din Postul Crăciunului), Orbul din Ierihon, Text comentat: Luca 18, 31-43 (traducere Pr. conf. univ. dr. Constantin Necula)</i>	194
---	-----

IV. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

<i>Religii și culturi în dialog</i> (Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, Pr. conf. dr. Aurel Pavel, Pr. conf. dr. Irimie Marga)	199
<i>Educație Teologică Ecumenică în Estul și Centrul Europei. Academia pentru studii teologice, Volos, Grecia, 9-11 februarie 2007</i> (Pr. lect. univ. dr. Nicolae Moșoiu)	213
<i>A Treia Etapă de Pregătire A Celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene (AEE3) Wittenberg, Germania, 15-18 Februarie 2007</i> (Jan A. Jeremia, Prof. Dr. Hans Klein, Lect. Dr. Daniel Buda)	218
<i>Unitatea și catolicitatea Bisericii – considerații preliminare cu privire la declarația despre ecclesiologie de la cea de a IX-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Porto Alegre, februarie 2006</i> (prezentare și traducere Pr. lect. univ. dr. Nicolae Moșoiu)	229

V. RECENZII

Ștefan Lucian Toma, *Η Πατερική Παράδοσις εις το Έργον του π. Δημητρίου Σταυλοάε και ο Σύγχρονος Κόσμος* (Tradiția patristică în opera Părintelui Dumitru Stăniloae și lumea contemporană), Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2007 (p. 254); Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan Mircea Ielciu, *Trepte de virtuți spre cer. Urcușul omului spre Dumnezeu în viziunea Sfântului Ioan Scărarul*, Ed. Universității «Lucian Blaga», Sibiu, 2006, (p. 258); Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, traducere Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Ircinschi, Editura Polirom, Iași, 2003 (p. 259); Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile: Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii Gabriel Bunge, traducere și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006 (p. 260); Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, postfață de Eduard Ircinschi, Editura Polirom, Iași, 2006 (p. 263); Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, volumul I, prefață și îngrijire de ediție de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, traduceri din portugheză și glosar de nume de Mihai Zamfir, Editura Humanitas, București, 2006 (p. 267).

IN MEMORIAM

<i>Liturgistul grec Ioannis Foundoulis a trecut la cele veșnice</i> (Dr. Ștefan Toma)	272
---	-----

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVII, No. 1, January-Mars, 2007

CONTENTS

The Centenary of the *Theological Review*

METROPOLITAN LAURENȚIU STREZA, *The Centenary of the Theological Review (1907-2007)*

FR NICOLAE CHIFĂR, *The Centenary of the Theological Review Sibiu*

METROPOLITAN NICOLAE BĂLAN, *How We Founded the Theological Review – Memories*

FR MIRCEA PĂCURARIU, *The Centenary of the Theological Review: 1907-2007*

ANA GRAMA, *The Theological Review, The Sibiu Consistory and the Assessor Elie Miron Cristea (1904-1905)*

DANIEL BUDA, *Saint John Chrysostom in the Theological Review between 1907 and 1947*

Studies and articles

VICE-BISHOP VISARION RĂȘINĂREANU, *A Canonical Visit of Metropolitan Ioan Meșianu to Poplaca*

FR IOAN I. ICĂ JR., *The Old St. Gregorios Palamas's Liturgical Office*

WALTER DIETRICH, *Was Samuel A Prophet?*

FR MARIAN VILD, *"The Fullness of the Time" and the End of Time in the Old Testament*

PAUL BRUSANOWSKI, *The Juridical Status and the Dotation of the Eastern Orthodox Church in Transylvania between 1761 and 1810. The Sidoxia Fund. Similarities and Dissimilarities with other Confessions within the Habsburg Monarchy*

CIPRIAN-IOAN STREZA, *An Unsolved Problem of Liturgical Theology: The Epiclesis of Apostolic Tradition*

CIPRIAN-IULIAN TOROSZKAY, *Creative Appeal to Tradition: Fr. Georges Florovsky's Conception*

Patristic Writings

SAINT GREGORY THE GREAT, *The Second Homily Told Before the People in Saint Peter's, the Apostle, Church, 19 November 590 (a Sunday of the Christmas Lent), The Blind Man from Jericho, Commentary: Luke 18, 31-43 (translation by Fr Constantin Necula)*

The Ecumenical Actuality

A Dialogue between Religions and Cultures (FR NICOLAE CHIFAR, FR AUREL PAVEL, FR IRIMIE MARGA)

Ecumenical Theological Education in Eastern and Central Europe. The Theological Studies Academy, Volos, Greece, 9-11 February 2007 (FR NICOLAE MOȘOIU)

The Third Stage of the Preparations for the Third European Ecumenical Assembly (AEE3) Wittenberg, Germany, 15-18 February 2007 (JAN A. JEREMIA, HANS KLEIN, DANIEL BUDA)

The Unity and the Catholicity of the Church – Preliminary Considerations Concerning the Text on Ecclesiology presented at the 9th Assembly of the World Councils of Churches, Porto Alegre, February 2006 (presentation and translation by FR NICOLAE MOȘOIU)

Book reviews

In Memoriam: *The Greek Liturgist Ioannis Foundoulis Has Passed Away* (ȘTEFAN TOMA)

LA CENTENARUL „REVISTEI TEOLOGICE” (1907-2007)

† DR. LAURENȚIU STREZA,
ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

Anul 2007 reprezintă pentru presa bisericească și teologică din Patriarhia Română și, în mod concret, din Mitropolia Ardealului un an aniversar. Aceasta deoarece „*Revista Teologică*” de la Sibiu își serbează centenarul, omagiindu-și ctitorul și colaboratorii, pe toți aceia care prin efortul lor au făcut ca această revistă ardeleană de teologie să fie receptată ca un periodic teologic de nivel academic atât în țară cât și peste hotare.

„*Revista Teologică*” de la Sibiu a constituit în decursul timpului deopotrivă pentru profesorii de teologie, pentru studenții Facultăților noastre de teologie, dar și pentru oamenii de cultură interesați de spiritualitatea și teologia ortodoxă un far călăuzitor, un sprijin în demersul lor cultural și deopotrivă duhovnicesc.

Nu putem vorbi însă de „*Revista Teologică*” fără a ne referim la strălucitul mitropolit al Ardealului *Nicolae Bălan*, ctitorul ei de drept, în preocupările căruia „*Revista Teologică*” de la Sibiu și-a dobândit începutul. În anii săi de studenție la Cernăuți, viitorul mitropolit al Ardealului lansa un apel în vederea apariției unei reviste la care să colaboreze studenții „*școalelor noastre superioare de teologie din întreg cuprinsul pământului românesc*”¹. Acest plan însă nu s-a putut realiza în acel moment. Cu toate acestea, dorința de a-l înfăptui nu a apus în sufletul viitorului ierarh.² Îndată după terminarea studiilor la Cernăuți tânărul teolog devine cadru didactic la *Institutul „Andreian” din Sibiu*, poziție din care constată lipsa unei reviste teologice cu studii temeinic elaborate, pentru întărirea spiritualității în popor, ca și exacerbarea aspectului administrativ-bisericesc în detrimentul activităților pastoral – misionare³. Împrejurările socio-politice nefiind deloc dintre cele mai bune, existând tendințe de deznaționalizare a românilor ardeleni, tânărul cadru universitar a considerat că „*e nevoie de o revistă prin care să se „înceapă lupta pentru spiritualizarea vieții noastre bisericești*”⁴. După 25 de ani de apariție, ctitorul ei, ajuns mitropolitul Ardealului va caracteriza această realizare drept „*o inițiativă îndrăznească, în mijlocul unor împrejurări neprielnice*”⁵.

¹ Mitropolitul Nicolae Bălan, *Cum am întemeiat Revista Teologică*, în „*Revista Teologică*”, nr. 1-2/1935, p. 1.

² Vezi *ibidem*, p. 2.

³ *Ibidem*, p.2.

⁴ *Ibidem*, p.2.

⁵ *Ibidem* p.2.

Dintre colaboratorii apropiați, care l-au sprijinit pe marele ierarh ardelean în înfăptuirea planului său îi amintim pe: Pr. dr. Gh. Ciuhandu, Pr. Gr. Pletosu, Pr. dr. Șt. Pop (Gruia), Arhim. Iuliu Scriban, acestora adăugându-se ulterior Pr. Pompei Morușca (viitorul episcop Policarp al românilor din America) și Prof. Nicolae Colan, pe atunci rectorul Academiei „Andreiane” din Sibiu.

În opinia preotului profesor de atunci Nicolae Colan, viitorul succesor în scaun al mitropolitului Nicolae Bălan, traiectoria „Revistei Teologice” pe care i-a trasat-o ctitorul ei era aceea de a fi o publicație „*menită să completeze cultura teologică a clerului nostru și o tribună de apărare a marilor interese ale Bisericii și ale slujitorilor ei*”⁶, urmărindu-se ca prin trezirea entuziasmului misionar să aibă loc o înduhovnicire a vieții bisericești⁷.

Apariția continuă a „Revistei Teologice”, cu scurte perioade de întrerupere, în mare parte datorită vicisitudinilor istoriei, a avut un rol important în promovarea culturii și spiritualității românești, în aprofundarea anumitor teme teologice, în întărirea vieții liturgice și duhovnicești a Bisericii, în colaborarea interortodoxă și interconfesională cu celelalte Biserici Ortodoxe și confesiuni creștine, în cunoașterea anumitor evenimente ce se petreceau în întreaga lume creștină, în promovarea de traduceri patristice neexistente în limba română etc. La o astfel de poziție a „Revistei Teologice” în decursul anilor au contribuit în mod substanțial redactorii responsabili ai publicației: Prof. dr. Nicolae Bălan, Pr. Pompei Morușca, Pr. prof. Nicolae Colan, Pr. Prof. dr. Grigorie Marcu, Pr. prof. dr. Ioan Ică, Pr. Gheorghe Papuc, Pr. Prof. dr. Aurel Jivi, în prezent redactor responsabil al acesteia fiind pr. prof. dr. Nicolae Chifăr.

S-a afirmat că „Revista Teologică” a fost „*o școală de misionarism scriitoricesc pentru o întreagă pleiadă de preoți*”⁸. Așa a fost, dar și mai mult decât atât, „Revista Teologică” de la Sibiu a constituit pentru generații de preoți și teologi din cuprinsul Mitropoliei Ardealului și nu numai, sursa în care fiecare găsea ceea ce căuta: studii temeinic elaborate, actualități din viața bisericească internă și externă, pastoralele ierarhilor, recenzii la cărți teologice apărute la noi sau în străinătate, traduceri din Sfinții Părinți, ca și semnalarea anumitor apariții editoriale. Înțelegem astfel caracterul complex și extrem de util pe care „Revista Teologică” l-a avut și continuă să îl aibă și astăzi.

La acest ceas aniversar, îi pomenim cu prețuire pe înaintași și ne rugăm pentru ei, binecuvântăm pe ostenitorii de azi și invităm pe toți teologii noștri, cadre didactice universitare și seminariale, doctoranzi, preoți doritori să contribuie la continuarea lucrării spirituale și culturale a acestei reviste, prin elaborarea de studii teologice temeinice, pentru continua creștere a nivelului ei academic.

⁶ Pr. Nicolae Colan, *Un sfert de veac*, în „Revista Teologică”, nr. 1-2/1935, p. 5.

⁷ Vezi *ibidem*, p.5.

⁸ *Ibidem*, p. 7.

CENTENARUL „REVISTEI TEOLOGICE” DE LA SIBIU

PR. PROF. DR. NICOLAE CHIFĂR

La împlinirea a douăzeci și cinci de ani de la apariția primului număr al *Revistei Teologice*, redactorul ei de atunci, profesorul Nicolae Colan, rectorul Academiei Teologice din Sibiu își exprima bucuria că acest „organ pentru știință și viață bisericească” menit să „completeze cultura teologică a clerului” și să devină „o tribună de apărare a marilor interese ale Bisericii și slujitorilor ei” așa cum a dorit ctitorul ei, mitropolitul Nicolae Bălan, pe atunci profesor la Institutul Teologic „Andreian” din Sibiu, a reușit în condiții politice și național-bisericești uneori extrem de nefavorabile neamului românesc din Ardeal să apară, cu o întrerupere de patru ani (1917-1921) datorată primului război mondial și urmărilor lui, timp de un sfert de veac.

Așa cum nu întotdeauna oamenii determină evenimentele, ci multe dintre ele se întâmplă într-un firesc al lor antrenând pe oameni, trăim astăzi o și mai mare bucurie decât a înaintașilor noștri de acum trei sferturi de veac văzând Revista Teologică ajunsă la centenarul ei. Această bucurie o datorăm îndrumării permanente exercitată de mitropoliții și ierarhii ardeleni, responsabilității asumate cu înalt profesionalism academic de redactorii ei (Nicolae Bălan, Pompei Morușca, Nicolae Colan, Grigorie Marcu, Ioan Ică, Gheorghe Papuc, Aurel Jivi), colaboratorilor ei din țară și străinătate și, nu în ultimul rând, fidelilor ei cititori.

Nici după anul 1921 când și-a reluat apariția, ea n-a fost scutită de obstacole, de perioade de întrerupere (1947-1956), însă ca o pasăre phoenix a reînviat mereu continuându-și destinul. Chiar dacă o bună perioadă de timp (1956-1991) a apărut cu denumirea „Mitropolia Ardealului”, nimeni nu a gândit vreodată că Revista Teologică și-a întrerupt apariția și că și-a reluat cursul abia atunci (1991) când a primit din nou numele dat de ctitorul ei în anul 1907. Aceasta cu atât mai mult cu cât redactorul ei dintre anii 1936-1947, renumitul profesor de Noul Testament, părintele Grigorie Marcu, relua responsabilitatea redactării revistei (a îndeplinit această misiune până în anul 1976) sub noua denumire dar cu aceleași idealuri: aprofundarea problemelor teologice și spiritualizarea vieții bisericești. În ciuda cenzurii căreia erau supuse în perioada regimului comunist toate publicațiile bisericești, prin competența deosebită a redactorilor ei, prin calitatea științifică a studiilor și articolelor publicate, prin ținuta academică a colaboratorilor, în mare parte renumiții profesori de la Institutul Teologic din Sibiu,

REVISTA TEOLOGICĂ – 100 DE ANI

prin grija acordată de mitropoliții din Ardeal la rândul lor foști profesori de teologie și chiar redactori responsabili (Nicolae Bălan, 1907-1917 și Nicolae Colan, 1923-1936), Revista Teologică de la Sibiu s-a înscris în rândul prestigioaselor periodice teologice din cuprinsul Patriarhiei Române, fiind cunoscută în medii largi chiar și în străinătate.

Datorită conjuncturii favorabile create după 1989, coordonatelor noi date conținutului ei cu o profundă deschidere față de angajarea ecumenică și colaborare interortodoxă și interconfesională, noii generații de colaboratori, în speță profesorii și doctoranzii de la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu sub redacția căreia apare revista, acreditării ei ca publicație de nivel academic de categoria C din anul 2006 și fără îndoială îndrumării de care se bucură din partea Î.P.S. Sale Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, sperăm ca Revista Teologică să-și îndeplinească și în viitor nobila misiune încredințată ei de a deschide preoțimii și studenților teologi calea cunoașterii înaltei științe teologice dar și a profundeii spiritualități creștine.

La acest popas aniversar, în calitate de redactor responsabil, doresc să înalț smerită rugăciune Atotputernicului Dumnezeu ca să binecuvânteze cu spor bunul mers al revistei pe mai departe, să aduc cinstire memoriei redactorilor și colaboratorilor ei iar în numele Colegiului editorial și al Comitetului de redacție să mulțumesc tuturor actualilor colaboratori și fidelilor cititori nutrind speranța într-o fructuoasă colaborare și pe viitor.

CUM AM ÎNTEMEIAT „REVISTA TEOLOGICĂ”

– amintiri* –

Î.P.S. SA DR. NICOLAE BĂLAN, ARHIEPISCOP ȘI MITROPOLIT

La vârsta de peste cincizeci de ani orice om își poate îngădui povestirea unor amintiri. De astădată eu mi le înfățișez pe cele în legătură cu întemeierea „Revistei Teologice”, care împlinește douăzeci și cinci de ani de rodnică existență.

Pasiunea pentru cuvântul tipărit am avut-o de când eram student. Și tot în această fericită epocă a vieții mele am zămislit și ideea unei reviste menite să fie un amvon al spiritualității ortodoxe și al aspirațiilor noastre naționale.

Eram la Facultatea de teologie din Cernăuți. De-aici am lansat un apel pentru inițierea unei publicații periodice care să strângă într’un mănunchiu de frățescă și tinerească împreună lucrare pe studenții școalelor noastre superioare de teologie din întreg cuprinsul pământului românesc.

Ideia a fost întâmpinată cu o îmbucurătoare însuflețire. Cel dintâi răspuns de aderență l-am primit dela Societatea Studenților în teologie din București. Era semnat de Stancu Brădișteanu, președinte și de P. Partenie, secretar. A urmat răspunsul tot atât de însuflețit al studenților dela Institutul teologic „Andreian” din Sibiu, semnat de I. Beleuță și Șt. Mircan, al societății clericilor din Arad, iscălit de Aurel Papp și al Societății clericilor din Caransebeș, în frunte cu I. Andreescu.

Ideia totuși nu s’a putut realiza, din pricini pe care ușor le ghicește oricine. Ea însă n’a murit. Cel puțin în sufletul meu nu.

După terminarea studiilor teologice am fost numit profesor la Institutul „Andreian” din Sibiu. Aici am avut prilejul să cunosc prin contact nemijlocit viața bisericească, să-i simt pulsul ei și să-i constat unele scăderi. Simțiam mai ales insuficiența vieții spirituale. Chiar și conducerea Bisericii era angajată aproape exclusiv în lupta pentru apărarea școlii confesionale române împotriva draconicei legi a lui Apponyi. Viața bisericească, religioasă, decurgea fără entuziasm. Conferințele preoțești tratau mai mult chestiuni dela periferia vieții religioase, foile eparhiale își umpleau coloanele cu probleme de administrație bisericească și cu fapte diverse, iar literatura teologică, atâta câtă apărea, era de o constituție destul de firavă. Problema religioasă nu era adâncită nici prin luminile teologiei, nici prin legăturile ei profunde cu viața spirituală a neamului.

* Publicat în „Revista Teologică”, nr. 1-2/1935, p. 1-4.

Într-o asemenea situație, problema religioasă trebuia pusă – îndrăzneț și masiv. Fiindcă ea singură era în stare să dea vieții peste tot orizonturi mai largi și să adâncească în sufletul preoților conștiința misiunii lor în mijlocul poporului, ea singură era în stare să dea un elan și o pulsație mai vie vieții bisericești și un fond superior organizației șaguniene. Și'n sfârșit, ea singură era în stare să strângă tradiționala alipire de Biserică a poporului credincios și să-i întărească forțele sufletești pentru lupta de rezistență națională împotriva atacurilor cu cari era lovit din partea stăpânilor străini.

Mi-am zis atunci: Ne trebuie un organ de publicitate, o revistă în care să se pună problema religioasă și să se înceapă lupta pentru spiritualizarea vieții noastre bisericești. Și am înființat atunci Revista Teologică.

A fost o inițiativă îndrăzneată, în mijlocul unor împrejurări neprielnice. Dovadă că am întâmpinat cu ea o considerabilă opoziție. Între altele, opoziția idealistă a dlui O. Goga, iscusitul poet și crainic al aspirațiilor noastre naționale. D-sa credea că intensificarea preocupărilor religioase în sânul preoțimii va slăbi frontul luptei noastre naționale. Eu am profitat din această opoziție, fiindcă mi-am dat și mai bine seama, că tocmai întărind și adâncind în clerul și'n poporul românesc convingerile religioase, credința în Dumnezeu, îi dăm cea mai puternică bază și'n lupta de rezistență națională.

Un lucru început cu atâta însuflețire nu se putea împotmoli. Revista a mers înainte, câștigându-și tot mai multe simpatii în mijlocul clerului nostru.

De altfel, mărturisesc cu o firească bucurie, că'n opera pe care o întreprinsesem am avut dela început și sprijinul devotat al unor buni tovarăși de lucru. Între ceice m'au încurajat chiar și în ideia întemeierii revistei, iar mai apoi cu scrisul său, a fost P.C. Părinte Dr. Gh. Ciuhandu, astăzi consilier eparhial la Arad. Tot în rândul celor ce au colaborat la Revista Teologică încă din primul an al apariției ei, au fost Părintele Gr. Pletosu, Dr. Șt. Pop (Gruia), pe vremea aceea preot greco-catolic, iar astăzi ortodox, profesor la Academia teologică din Caransebeș, și mai ales Î.P.C. Sa Arhim. I. Scriban, pe-atunci superiorul capelei ortodoxe din Baden-Baden (Germania). Mi-aduc aminte, par'ca fost numai ieri, de întâlnirea noastră. Eram într-o călătorie în străinătate cu regretatul meu prietin I. Borcea (1907). Trecând prin Heidelberg, ne-am abătut la un curs al profesorului de teologie Lemme. Aici am întâlnit pe Păr. I. Scriban. Ne-am cunoscut personal – căci din scris ne cunoșteam de mai nainte – și din acel an Î.P. C. Sa și-a început colaborarea la Revista Teologică, rămânând până astăzi un credincios sprijinitor al ei, cu scrisul său totdeauna vioiu și robust.

Sporindu-se secerătorii – lucrul Domnului sporia și el dintr'un an în altul. După războiul întregirii noastre naționale, această holdă roditoare am dat-o în grija altor secerători. Din 1921 până în 1923 Revista Teologică a fost condusă de Părintele P. Morușca, astăzi starețul sfintei mănăstiri Hodoș Bodrog, iar dela această dată încoace sarcina redactării ei o poartă Părintele profesor Nicolae Colan, rectorul Academiei Teologice „Andreiane” și sunt fericit să spun: spre deplina mea mulțumire.

Cum am întemeiat „Revista teologică”

Astăzi, Revista Teologică e'n al douăzeci și cincilea an al apariției sale. De sigur, nu e mică bucuria pe care o simt cu prilejul acestui jubileu, care-mi evocă atât de plăcute amintiri.

Cu dragostea caldă care m'a îndemnat să aprind această făclie pentru Biserica și preoțimea noastră, împărtășesc Prea Cucernicului redactor de astăzi, prețioșilor colaboratori și harnicilor cetitori arhierasca mea binecuvântare și rog pe bunul Dumnezeu să o aibă și de aici înainte sub scutul Său cel preainalt.

„REVISTA TEOLOGICĂ” – 100 DE ANI DE LA APARIȚIE, 1907-2007

PR. PROF. DR. MIRCEA PĂCURARIU

Se împlinesc o sută de ani de când tânărul profesor de teologie **Dr. Nicolae Bălan** (1882-1955) scotea de sub tipar – în vechea „Tipografie Arhidiecezană” din Sibiu – primul număr din „**Revista Teologică, organ pentru știința și viața bisericească**”. Înainte de a pune în lumină rolul acestei publicații în promovarea culturii teologice românești, considerăm că este necesară o succintă prezentare a contextului istoric care a dus la apariția ei.

Începuturile presei bisericești la noi se plasează în ianuarie 1839, când a apărut la Buzău gazeta *Vestitorul bisericesc*, editată de tinerii cărturari ardeleni, ierodiaconul Dionisie Romano (originar din Săliștea Sibiului), pe atunci profesor la „școala națională”, mai târziu episcop de Buzău, și Gavriil Munteanu, profesor și director al Seminarului eparhial buzoian. A avut o viață scurtă, doar până în decembrie 1840, datorită dezinteresului preoților față de o asemenea publicație.

Câțiva ani mai târziu, același Dionisie Romano, acum arhimandrit, edita la București publicația *Eho eclesiastic, gazetă religioasă-morală* tot cu o existență scurtă (septembrie 1850-august 1852).

Au urmat alte periodice, tot cu o existență scurtă: *Predicatorul* (1857-1859), *Biserica* (1862-1864), *Ecclesia* (1866-1867), *Vocea Bisericii* (1870-1872), toate la București, *Preotul* (1861-1866), *Predicatorul moralului evanghelic și al umanității* (1864-1865), *Foaia bisericească a Sfintei Mitropolii a Moldovei* (1868-1872), toate la Iași; cele mai multe dintre acestea erau inițiate de preoți, călugări și chiar laici, doar ultima era o publicație oficială a unei instituții bisericești.

În Ardeal situația era cu totul alta, primele periodice fiind publicații oficiale ale Centrelor eparhiale: *Telegraful Român, gazetă politică, industrială, comercială și literară*, inițiată de Andrei Șaguna, care apare fără întrerupere din 3 ianuarie 1853 până azi; *Lumina* (1872-1875), continuată cu *Biserica și școala, foaie bisericească, școlară, literară și economică*, a Eparhiei Aradului (din 30 ianuarie 1877 până în 1948) și *Foaia Diecezană*, organul de publicitate al Eparhiei Caransebeșului (din 5 ianuarie 1886 până în 1948).

Biserica unită își avea propriile gazete oficiale, toate cu o existență scurtă, cea mai importantă fiind *Unirea*, foaie bisericească-politică, cu apariție din 3 ianuarie 1891 până în 1944.

Din ultimele trei decenii ale secolului al XIX-lea apar o serie de *reviste bisericești*, fie „oficiale”, fie din inițiativa unor profesori de teologie. Prima revistă cu profil teologic de la noi a fost *Biserica Ortodoxă Română*, organul oficial al Sfântului Sinod, care apare la București o dată pe lună de la 1 octombrie 1874, până azi, cu o întrerupere în timpul Primului Război Mondial (azi fiind „buletinul oficial” al Patriarhiei). De la începuturile ei și până azi, revista a beneficiat de colaborarea unor teologi de prestigiu, în primul rând a profesorilor de la Facultatea de Teologie din București, înființată în 1881.

A urmat revista *Ortodoxul*, tot la București, cu apariție bilunară, din ianuarie 1880 până în august 1886, condusă de dr. Gheorghe Zottu, profesor la Seminarile „Central” și „Nifon”, apoi la noua Facultate de Teologie din București (grec de neam), cu o tematică variată și bine gândită, am putea spune superioară revistei precedente.

Câțiva ani mai târziu a urmat *Revista Teologică* de la Iași (25 martie 1883-18 ianuarie 1887), patronată de mitropolitul Iosif Naniescu al Moldovei, redactată de profesorii Constantin Erbiceanu și Dragomir Demetrescu de la Seminarul „Veniamin”, mai târziu profesori la Facultatea de Teologie din București; o revistă bună, în care apăreau lucrări teologice, dar mai ales de istorie bisericească. O altă apreciată revistă cu profil teologic a fost *Viitorul, revistă bisericească și didactică*, cu o existență mai îndelungată (1 septembrie 1898-1916), inițial la Iași, iar din 1902 la București, sub conducerea profesorului de teologie Dimitrie Boroianu.

Profesorii Facultății de Teologie din Cernăuți – cu sprijinul moral și material al mitropolitului Silvestru Morariu Andrievici al Bucovinei –, au inițiat revista *Candela*, cu studii teologice de valoare (unele redactate în limba ucraineană), care a apărut din 1882 (cu o întrerupere în cursul Primului Război Mondial) până în 1946¹.

Se poate constata ușor că numărul ziarelor bisericești și mai ales al revistelor teologice era destul de redus. Se adăuga și faptul că o bună parte din studiile publicate în *Biserica Ortodoxă Română*, în *Candela* și în *Viitorul* erau mai mult compilații după lucrările unor teologi catolici și protestanți, fără să țină seama de realitățile ortodoxe și românești, de problemele specifice pastorației de la noi. Probabil acestea au fost motivele care l-au determinat pe tânărul student teolog Nicolae Bălan de la Cernăuți, ca în martie 1904 să adreseze o scrisoare către „Societățile de lectură” ale studenților teologi existente atunci, cu chemarea de a iniția o publicație periodică a studenților teologi². La apelul tânărului teolog au răspuns Ilie Beleuță și Ștefan Mircan din partea Societății de lectură „Andrei Șaguna” a teologilor sibieni, Aurel Papp de la Arad și I. Andreescu de la Caransebeș;

¹ Amănunte (și bibliografie) la Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. II, București, 1994, p. 298-304 și 312-318 și ed. III, Iași, 2007.

² Publicată în *Cronica* de la București, nr. din 12 martie 1904, în *Tribuna* de la Arad, nr. de Paști, 1904; reprodusă de Dr. Gheorghe Ciuhandu în art. „La două decenii. O amintire mai veche”, în *Revista Teologică* (cităm RT), XX (1930), p. 19-23.

bucureștenii au răspuns prin studentul Stancu Brădișteanu (mai târziu înalt funcționar în Ministerul Cultelor). La apelul său răspunde și tânărul teolog arădean Gheorghe Ciuhandu (1875-1947), care își completa studiile și își pregătea doctoratul la Facultatea de Teologie din Cernăuți³. Toți au salutat cu entuziasm inițiativa studentului Nicolae Bălan de la Cernăuți, care va face apoi studii de specializare la Facultățile de Teologie catolică și protestantă din Breslau, în anul 1904/1905. În 1905 va obține doctoratul la Facultatea de Teologie din Cernăuți, iar în toamna aceluiași an era numit profesor de Dogmatică, Apologetică și Morală la Institutul Teologic din Sibiu⁴.

Însuși Nicolae Bălan va mărturisi, după trei decenii, că „Pasiunea pentru cuvântul tipărit am avut-o de când eram student. Și tot în această fericită epocă a vieții mele am zămislit și ideea unei reviste menite să fie un amvon al spiritualității ortodoxe și al aspirațiilor noastre naționale”⁵.

Tânărul profesor de teologie și-a putut realiza gândul chiar din al doilea an de activitate la Sibiu, căci în ianuarie 1907 ieșea de sub teascurile „Tipografiei Arhidiecezane” din Sibiu, primul număr din **Revista Teologică, organ pentru știința și viața bisericească**, în 36 de pagini. Coperta primă – în bleu – avea menționat cuprinsul; pagina a doua menționa pe cei 21 de membri ai „comitetului de redacțiune”, între care: arhimandritul-vicar Dr. Ilarion Pușcariu, directorul seminarial Dr. Eusebiu Roșca, asesorul Dr. Gheorghe Ciuhandu de la Arad, protopopii Dr. Gheorghe Popovici din Lugoj, Dr. Ioan Stroia din Săliște, Ioan Teculescu din Alba Iulia, Grigorie Pletosu din Năsăud, preotul profesor Dr. Aurel Crăciunescu, preoții Gavriil Hango, Gheorghe Tulbure și alții; unii n-au colaborat, așa încât, treptat, numele lor va fi înlocuit cu al altora, care colaborau. Primul articol se intitula „Către cetitori”, în care prezenta un adevărat „program de activitate”. Iată câteva din gândurile exprimate de profesorul Bălan: „Vrem să punem un modest început, de a concentra și a înfrăți reslețite forțe de muncă intelectuală în Biserica noastră de dincoaci (din Ardeal, n.n.)... Purcedem din convingerea că în general Biserica nu e numai organism dogmatic și social-administrativ, că în special e și instituțiune per eminentiam culturală; și că între actualele referințe ale vieții noastre bisericești, trebuie tot mai mult să se valideze și în această direcțiune”. Sublinia îndeosebi faptul că noua revistă urmărea „ridicarea nivelului cultural al clerului parohial”, ca, prin pregătirea lor, să slujească și credincioșilor pe care îi păstoreau. Preciza că se va pune accentul pe cercetările istorice, pe studii exegetice, sistematice și practice (drept canonic, catehetică, omiletică, liturgică etc.), predici, știri din viața culturală a altor Biserici, mai ales a celor ortodoxe, prezentarea unor cărți (recenzii).

³ Răspunsul în *art. cit.*, p. 23-29 (inițial publicat în ziarul *Tribuna* de la Arad, nr. 91 din 11/24 mai 1904).

⁴ În legătura cu acel apel din 1904 și cu cele ce au urmat vezi și Nicolae Colan, „Un sfert de veac”, în *RT*, an XXV (1935), nr. 1-2, p. 5-7, și mai ales Diacon Grigorie T. Marcu, „Începuturile „Revistei Teologice”. Câteva documente inedite”, în *RT*, an XXX (1940), nr. 3-4, p. 81-91.

⁵ Mitropolit Nicolae Bălan, „Cum am întemeiat „Revista Teologică”. Câteva amintiri”, în *RT*, an XXV (1935), nr. 1-2, p. 1-4 (reeditat în *Telegraful Român*, nr. 1-4, 2007, p. 5).

„Planul de lucru” al redactorului s-a urmat întocmai, după cum vom relata în continuare, până la sfârșitul anului 1916, când – din cauza Primului Război Mondial – și-a încetat apariția pentru o perioadă de patru ani.

Din păcate, s-a înregistrat chiar de la început un „episod” mai puțin plăcut. Tânărul poet Octavian Goga și-a manifestat în scris nemulțumirea față de apariția „Revistei Teologice” și mai ales față de intenția redactorului de a se ridica nivelul cultural al preoțimii, considerând că aceasta ar trebui să rămână, în continuare, la „înțelepciunea Molitvelnicului”⁶. I-a răspuns imediat Gheorghe Ciuhandu, acum „asesor” la Episcopia Aradului, în paginile „Revistei Teologice”, susținând că preoția are chiar datoria să se implice în problemele culturale⁷. Desigur marele poet se va fi convins curând, chiar din lectura primelor numere ale revistei, că preoția avea nevoie de o asemenea publicație. Ca să ne convingem și noi că era cu adevărat o revistă absolut necesară preoției, care răspundea la problemele lor pastoral-misionare, care căuta să-i informeze cu privire la evenimente de seamă din toată lumea creștină, vom stăruii, într-o măsură mai mare, asupra studiilor publicate chiar în primul an de apariție.

O bună parte din articolele anului 1907 îi aparțineau lui Nicolae Bălan: *Universalitatea religiei* (nr. 1, p. 5-12), *Religiunea primordială și originea religiunii* (nr. 2, p. 42-50, nr. 3, p. 89-95, nr. 5, p. 177-182 și nr. 6, p. 217-225). Fiindcă în 1907 se împlineau 1500 de ani de la moartea *Sfântului Ioan Gură de Aur*, i-a consacrat un studiu mai dezvoltat, care a continuat să apară și în anul următor (I, nr. 11, p. 389-403, an II, nr. 1, p. 19-28, nr. 2, p. 70-79, nr. 3, p. 113-118, nr. 4, p. 162-165 și nr. 5, p. 205-209). Tot lui Nicolae Bălan îi aparținea și o conferință, rostită în cadrul Adunării generale a Astei de la Bistrița, *Religiune și cultură* (nr. 9-10, p. 336-350).

În același an au apărut alte studii interesante, dintre care menționăm pe cel al lui Gheorghe Tulbure, *Pastoralele mitropolitului Andrei Șaguna* (nr. 1, 2, 3 și 4), problemă care va fi reluată și în cartea sa publicată la Sibiu în 1938. Fostul profesor de Română al lui Nicolae Bălan de la Gimnaziul grăniceresc din Năsăud, preotul Grigorie Pletosu (1848-1934), a publicat un interesant studiu liturgic intitulat *Anul bisericesc în dezvoltarea sa istorică* (mai multe numere în 1907, 1908 și 1909).

N-au fost nesocotite nici cercetările istorice. Primul studiu istoric publicat de Revista Teologică aparținea preotului unit din Banat Ștefan Pop (1866-1947), semnat cu pseudonimul Gruia (în 1923 a revenit la Ortodoxie și a fost numit profesor la Academia teologică din Caransebeș). Se intitula *Din trecutul Bisericii bihorene* (1907, nr. 4-5, 9-10 și 11 și 1908, nr. 1, 2, 4, 5 și 6, în total 124 p.), un studiu foarte bun la vremea aceea.

Trebuie să notăm apoi și traducerea lucrării canonistului și episcopului sârb Nicodim Milaș, *Hirotonia ca piedică pentru căsătorie*, făcută de tânărul student al Facultății de Teologie din Cernăuți Silviu Dragomir (1888-1962), viitorul profesor universitar și academician (nr. 3, 5, 6 și 7-8; a apărut apoi în broșură).

⁶ „Chemarea preoției noastre”, în *Luceafărul*, Sibiu, an VI, nr. 2-3, februarie 1907, p. 27-31.

⁷ *RT*, an I (1907), nr. 3, p. 165-169.

REVISTA TEOLOGICĂ – 100 DE ANI

Mai notăm că încă de la numărul 2 al revistei au început să apară și predici, prima fiind a protopopului Ioan Teculescu din Alba Iulia, viitorul episcop Iustinian al Armatei, apoi al Ismailului. Au continuat și în numerele următoare, autorii lor fiind protopopii Vasile Gan din Câmpeni, Dr. Gheorghe Popovici din Lugoj, Dr. Ioan Stroia de Săliște, apoi de Sibiu (viitor episcop al Armatei), Teodor Herman din Dej, profesorul Dr. Aurel Crăciunescu de la Institutul teologic și alții.

La rubrica „Cronica bisericească-culturală”, redactorul prezenta foarte scurte știri despre evenimente importante petrecute în Biserica Ortodoxă din Vechea Românie, din Biserica Rusă, chiar și de la bisericile românești din Viena și Cleveland, cercetări arheologice, mici răspunsuri (polemici) către alte publicații, necroloage (mai dezvoltat fiind cel pentru fostul său profesor de la Cernăuți Vasile Găina, nr. 9-10) și altele.

Redactorul revistei a rezervat – încă de la primul număr – câteva pagini pentru prezentarea unor lucrări cu profil teologic, istoric și literar, sub denumirea, „Mișcarea literară”, care se va păstra până în 1947. Prima carte recenzată a fost cea a arhimandritului-vicar Vasile Mangra de la Oradea despre *Mitropolitul Sava Brancovici* (nr. 1, 1907, p. 35).

De la primul număr s-a inaugurat o rubrică cu titlul „Tipicul cultului religios”, cu bune îndrumări tipiconale necesare preoților pentru următoarele săptămâni liturgice, scrise probabil de preotul Aurel Popovici (cu pseudonimul Cantor), numit curând profesor de Cântări bisericești și Tipic la Institutul teologic-pedagogic.

Așadar, anul 1907 se încheia cu bune rezultate, cu 10 numere (nr. 7-8 și 9-10 împreună), cu articole teologice de mare diversitate, cu predici, cronici, recenzii, toate bine scrise de profesori de teologie, protopopi, preoți parohi și chiar de studenți teologi de la Cernăuți. Preoții găseau în paginile ei multe lucruri utile în activitatea lor pastorală și omiletică.

Revista avea și o înfățișare grafică plăcută, cu literă mare, hârtie de bună calitate; cuprinsul era imprimat pe foaia de titlu a fiecărui număr. Încă din 1907 ultimul număr avea ca anexă și „cuprinsul” pe întregul an, cu „compartimentele” respective: articole, predici, mișcarea literară, cronica bisericească.

Trebuie să mai notăm aici că tot din ianuarie 1907 și-a început apariția la Sibiu, *Vatra Școlară*, revistă cu profil pedagogic, care se adresa învățătorilor școlilor confesionale ortodoxe din Arhiepiscopia Sibiului, inițiată și redactată de profesorul Dr. Petru Șpan (1860-1911), apoi de colegul său mai tânăr Dr. Vasile Stan (1875-1945), ambii de la Institutul teologic-pedagogic sibian. Așadar, „luminătorii” satelor ardelene de altădată își aveau acum fiecare propria revistă de specialitate.

În anii următori, până în 1916 inclusiv, „Revista Teologică” și-a continuat activitatea cu același elan, dar cu un număr sporit de colaboratori și de articole. Între anii 1911-1916 a apărut de două ori pe lună. Pe lângă profesorul Nicolae Bălan și autorii menționați în anul 1907, apar nume noi de teologi, fie din „generația” mai veche, a lui Andrei Șaguna și a lui Miron Romanul, fie dintre cei mai tineri. Dintre cei dintâi notăm pe bătrânul arhimandrit-vicar Ilarion Pușcariu și pe preotul-profesor Dimitrie Cunțan, ambii

cu articole despre *Mitropolitul Andrei Șaguna* (în 1908), pe același Gruia-Ștefan Pop, cu articole despre *Silvestru, episcopul Maramureșului* (nr. 6 și 7 din 1911, cu unele informații greșite) și altul cu titlul *Mitropolia Ardealului anterioară lui Mihai Viteazul* (nr. 7-9 și 10-12 din 1914), despre cărturarul brașovean *Dimitrie Eustatievici* (nr. 5-8, 1915), altele despre participarea moldovenilor la *Sinodul de unire din Konstantz din 1418* (nr. 13-15 din 1915). Tot la această generație trebuie să-l încadrăm și pe eminentul profesor și pedagog Dr. Petru Șpan care a publicat o serie de studii privitoare la învățământul religios în școlile noastre populare (nr. 2, 4 și 11 din 1908). Din 1908 apare printre colaboratori și numele cunoscutului arhimandrit Iuliu Scriban (1878-1949), pe atunci superiorul capelei ortodoxe române din Baden-Baden. Venind acolo în contact cu teologia romano-catolică și protestantă, tânărul arhimandrit începea publicarea unor studii deosebit de interesante pentru preoții ardeleni. De pildă: *Al 15-lea centenar de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur în Roma* (în nr. 2 și 3 din 1908), altele privitoare la situația Bisericii Catolice, inclusiv analiza unei enciclice papale (1908, 1909, 1910, 1911, 1914, 1915), altele despre situația protestantismului în Austria și Franța (1910).

Nu putem trece sub tăcere numele unui strălucit teolog de la Cernăuți, Nicolae Cotos (1883-1959), care a publicat un studiu temeinic intitulat *Jurământul în cele 21 de predici „despre statui” și în predica întâia către catehumeni ale Sfântului Ioan Gură de Aur* (1909 și 1910).

Preotul Dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947), acum „asesor consistorial” la Arad, vechi colaborator al revistei, a publicat, între altele, studiile : *Un popor pierdut: armenii din regatul ungar* (nr. 6 și 7-8 din 1912) și un altul, mai dezvoltat, privind *Bogomilismul și românii* (mai multe numere în 1913, reluat abia în 1933). Un bun studiu istoric a publicat și teologul Damaschin Ioanovici: *Câteva momente din lupta pentru episcop român la Arad* (în 1916, nr. 9-12, p. 160-191 și nr. 13-20, p. 239-275).

Încep să se afirme și alți tineri teologi sibieni, fie cei care obținuseră doctoratul la Cernăuți, fie cei care absolviseră Institutul teologic din Sibiu. Notăm în primul rând pe Dr. Silviu Dragomir (care l-a ajutat pe colegul său Nicolae Bălan în redacție, în anii 1914-1915), numit în 1911 profesor la Institutul teologic-pedagogic. Iată câteva studii: *Contribuții la istoria legăturilor românilor ardeleni cu rușii* (1909), *Correspondența episcopului Gherasim Adamovici și mișcarea de emancipare a clerului și poporului român în anul 1791* (nr. 14-19 din 1911 și extras, 26 p.), *Cei mai vechi protopopi români* (1911), *Clerici ardeleni peregrini în Rusia* (1912), *Alegerea și numirea episcopului Ioan Patachi* (1915) etc.

Dr. Romulus Căndea (1886-1973), viitor profesor la Institutul teologic sibian, apoi la Universitățile din Cernăuți și Cluj-Sibiu, a publicat un studiu cu titlul *Românii și rutenii în Biserica ortodoxă din Bucovina* (nr. 2, 3, 4 și 5 din 1909).

Un alt teolog format la Cernăuți, Dr. Pavel Roșca (1884-1960), profesor la Institutul sibian, apoi universitar la Cluj și Brașov, cu studiile: *Dualismul antropologic* (mai multe numere din 1909 și 1910) și *Libertatea voinței* (1911). Iar Dr. Ioan Broșu (1886-1943) pe atunci profesor de Religie în Sibiu, a publicat câteva studii apologetice:

Baruh Spinoza și panteismul (5 numere în 1909), *Evoluționismul și credința* (1911) și *Darvinismul antropologic* (1911).

Apar însă, în acești ani, și alte nume de colaboratori. Între ei trebuie să-l notăm pe Ilie Beleuță (1878-1972), pe atunci profesor de Religie în Făgăraș, cu prelucrări din opera cunoscutului teolog romano-catolic francez trecut la Ortodoxie Vladimir Guettée (1910, 1911, 1913, 1915, 1916).

Mai mulți preoți parohi apar alături de marii teologi și istorici pe care i-am pomenit. Notăm între ei pe tânărul preot Emilian Cioran (tatăl filosofului), cu articole privitoare la istoria parohiei Rășinari în care activa (1909, 1910, 1912).

Alți preoți erau preocupați de probleme liturgice, cum era Gavriil Hango (1862-1914), autorul studiului *Invocarea Duhului Sfânt în actul transsubstanțiațiunii la Sfânta Euharistie* (nr. 7-8 și 9 din 1910) și altul despre *Catehizațiunea – istoric și îndrumări* (1911). Preotul Ioan Hanzu, cunoscutul pomicultor din Cacova-Fântânele (1874-1942), a publicat în paginile revistei un studiu cu profil pastoral, *Taina pocăinței* (nr. 1, 2, 3 și 5 din 1911, tipărit apoi și în broșură în (Biblioteca Bunului Păstor, nr. 1, 1911). Preotul Pompei Morușca din Șeica Mare viitorul episcop Policarp al Americii (1883-1958), era preocupat de probleme pastorale (*Preotul și cultura satelor*, în nr. 1 și 6 din 1911 și altele). Tot cu teme pastorale apar și preoții Dr. Ioan Felea, Trandafir Scorobeț, nume bine cunoscute în perioada interbelică. Iată numai câteva nume de preoți-parohi care au fost încurajați de tânărul profesor Nicolae Bălan să scrie la revista pe care o conducea. Reținem și numele unui teolog din București, Dimitrie Cornilescu, ortodox pe atunci, trecut apoi la cultul baptist, care a realizat și o nouă versiune a Bibliei în limba română, folosită de cultele neoprotestante de la noi. Promitea mult pe atunci și era apreciat în cercurile teologice. I s-au publicat mai multe articole între anii 1912-1915.

Numărul predicilor publicate în revistă a sporit simțitor. Cităm doar pe cei care au ostenit mai mult: protopopii Vasile Gan și Ioan Teculescu, arhimandritul Iuliu Scriban, preoții profesori Dr. Aurel Crăciunescu și Aurel Popovici de la Institutul teologic-pedagogic, profesorii de Religie Ilie Beleuță din Făgăraș, Grigorie Pletosu din Năsăud, Dr. Ioan Broșu din Sibiu (foarte elevate), preoții Pompei Morușca, Gavriil Hango, Dr. Ioan Felea, Romul Platoș, Gheorghe Tulbure, diaconul Gheorghe Comșa din Sibiu, viitorul episcop Grigorie al Aradului și alții.

La rubrica „Mișcarea literară”, cele mai multe recenzii aparțineau profesorului Nicolae Bălan, urmat de Pompei Morușca, Gheorghe Tulbure, Gheorghe Comșa și alții. Erau recenzate lucrările profesorilor de Teologie de la Cernăuți și București, dar și ale celor de la Institutele teologice din Ardeal și Banat (inclusiv ale unor uniți), ale unor teologi și preoți din vechea Românie etc.

„Cronica bisericească și culturală”, prezenta scurte știri din viața Bisericii ortodoxe din Ardeal, dar și din Vechea Românie (alegeri de ierarhi, decese) și altele. Majoritatea erau semnate de Nicolae Bălan, altele de Pompei Morușca și Gheorghe Comșa.

În multe numere ale revistei apăreau „maxime și cugetări” din Carlyle, Goethe, Schiller, Tolstoi și alți mari oameni de cultură, care puteau servi preoților în predicile lor.

„Tipicul cultului ortodox” era prezentat de preotul profesor Aurel Popovici (cu pseudonimul Cantor).

La sfârșitul anului 1916 se încheia o primă etapă din viața „Revistei Teologice”. La 14/27 august 1916, România declarase război Austro-Ungariei și după câteva ore trupele române treceau Carpații. Din dispoziția autorităților de stat de atunci Consistoriul Arhiepiscopiei precum și Institutul teologic din Sibiu erau evacuate la Oradea, unde au rămas până în 1917. Mitropolitul Ioan Meșianu murise la 3 februarie 1916, iar în locul său fusese ales arhimandritul-vicar de la Oradea Vasile Mangra, la 6 august st. n. 1916, înscăunat la Oradea la 29 octombrie st. n. 1916.

În aceste condiții era firesc ca să-și sisteze curând apariția și „Revista Teologică” (presupunem că și ultimele numere din 1916 au apărut mai târziu).

*

Lucrurile au revenit pe făgașul lor normal abia după anul 1920, când în scaunul mitropolitan de la Sibiu a fost ales preotul profesor Nicolae Bălan (ales în 27 februarie 1920, hirotonit arhiereu și înscăunat la 30 mai 1920, în Duminica Rusaliilor). Era firesc ca una din primele griji ale noului mitropolit să fie aceea de a readuce la viață revista pe care o „ctitorise” în ianuarie 1907. Drept aceea, la începutul anului 1921 apărea numărul 1-3, din anul al XI-lea de existență a „Revistei Teologice”, de data aceasta sub redacția preotului Pompei Morușca, unul din cei mai vechi colaboratori ai ei (viitorul episcop Policarp al Americii). Primul articol, cu titlul „La nouă viață”, era semnat de noul mitropolit. Și de data aceasta prezenta îndatoririle care reveneau revistei în împrejurările național-politice de după 1 decembrie 1918. „Noi slujitorii altarelor să nu lipsim de la datorie. În opera de refacere și de organizare a vieții poporului pe toate terenele (sic) să ne luăm partea de muncă ce ni se cuvine. Îndeosebi să stăm treji la postul nostru de paznic al dreptei credințe, de îndrumători ai bunelor moravuri, de purtători ai adevărului mântuirii în mijlocul poporului. În misiunea aceasta a noastră nu ne poate înlocui nimeni și ea este astăzi mai necesară ca oricând, pentru a îndrepta urmările rele ale războiului, pentru a trezi la viață forțele morale în sufletele oamenilor și a produce o adâncire a întregii noastre culturi prin religie”.

Notăm că tot în 1921 și-a reluat apariția și revista *Biserica Ortodoxă Română* (sub conducerea arhimandritului Iuliu Scriban), iar *Candela* a reapărut abia în 1923, apariția lor fiind întreruptă tot din cauza Primului Război Mondial. În anii următori numărul revistelor bisericești a sporit, încât treptat fiecare eparhie își avea propriul organ de publicitate, cele mai importante fiind *Studii teologice* și *Raze de lumină* a profesorilor, respectiv a studenților Facultății de Teologie din București, *Luminătorul*, *Misionarul* și *Arhivele Basarabiei*, toate la Chișinău.

În anii 1921 și 1922, când revista a fost redactată de preotul Pompei Morușca, au apărut mai multe articole care dezbăteau teme de pastorală sau în legătură cu noua organizare bisericească din România întregită. Printre colaboratori se numărau: arhimandritul Iuliu Scriban, preoții Gheorghe Ciuhandu, Gheorghe Tulbure, Gheorghe Maior, Ilie Beleuță și alții.

REVISTA TEOLOGICĂ – 100 DE ANI

Cu numărul 1 din 1923, revista este îndrumată de un nou redactor și anume tânărul profesor de Noul Testament de la Academia teologică „Andreiană” Nicolae Colan (1893-1967), care o va conduce până în vara anului 1936, când a fost ales episcop al Vadului, Feleacului și Clujului. A fost o perioadă prosperă din viața revistei, iar noul redactor i-a imprimat un duh nou, el însuși devenind unul din cei mai apreciați ziariști bisericești. A reușit să strângă în jurul său noi colaboratori, recrutați îndeosebi dintre profesorii Academiei teologice, „Andreiane”, acum cu patru ani de studii, îndrumată cu competență de mitropolitul Nicolae Bălan. Între ei consemnăm în primul rând, pe mai vechii colaboratori: arhimandritul Iuliu Scriban, preoții Gheorghe Ciuhandu, Ilie Beleuță, Sebastian Stanca, Pompei Morușca (devenit apoi arhimandritul Policarp), Emilian Cioran, Trandafir Scorobet etc. Lor li s-a adăugat o „generație” nouă de colaboratori, între care notăm pe profesorul Vasile Lazarescu de la Academia teologică din Sibiu, trecut apoi la Oradea, viitor episcop, apoi mitropolit al Banatului, preotul Grigorie Cristescu, venit de la Craiova, acum profesor la Academia teologică din Sibiu, preotul Gheorghe Maior și Lucian Bologa, ambii profesori la Școala normală „Andrei Șaguna” din Sibiu, istoricul Ștefan Meteș, directorul Arhivelor Statului din Cluj, preotul militar Ioan Dăncilă din Sibiu, profesorii Ioan Moșoiu și preot Candid Mușlea de la Liceul confesional „Andrei Șaguna” din Brașov, secretarul eparhial de la Sibiu Virgil Nistor (viitorul episcop Veniamin al Caransebeșului, de regulă sub pseudonimul Părintele Nichifor), preotul Ilarion Felea din Arad, profesorul Ștefan Lupșa de la Academia teologică din Oradea, preotul moldovean Alexandru C. Cosma, câțiva protopopi și preoți din Arhiepiscopia Sibiului. La aceștia se adaugă treptat noua „generație” de teologi sibieni formați de mitropolitul Nicolae Bălan, numiți profesori la Academia teologică „Andreiană”: Nicolae Terchilă, Dumitru Stăniloae, Nicolae Neaga, Nicolae Popoviciu (viitorul episcop-martir de la Oradea), iar în deceniul al patrulea: Spiridon Cădea, Grigorie Marcu, Liviu Stan, Teodor Bodogae, Dumitru Călugăr, Nicolae Mladin, Corneliu Sârbu. Se forma astfel o adevărată „școală teologică sibiană” și în jurul „Revistei Teologice”.

Este imposibil de făcut o prezentare a tuturor materialelor publicate acum. Vom reține doar studiile de Pastorală și Omiletică ale părintelui Grigorie Cristescu din 1923 până în 1929, când a fost numit profesor la Facultatea de Teologie din București. Unele din articolele sale publicate în „Revista Teologică” și în „Telegraful Român” au fost strânse apoi în câteva broșuri și publicate tot la Sibiu. Arhimandritul Iuliu Scriban a publicat, în anii 1922-1924, *Studiul Pastoraliei în Biserica românească* și care de asemenea a fost tipărită în volum în 1924 (143 p.). Tot în paginile „Revistei Teologice” au apărut două studii temeinice ale istoricului bisericesc Ștefan Meteș din Cluj, publicate apoi și în broșură: *Relațiile Bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele Române în veacul al XVIII-lea* (Sibiu, 1928, 96 p. – în 1925 și 1928) și *Lămuriri noi cu privire la revoluția lui Horia* (Sibiu, 1933, XII + 62 p. – în 1933). Reținem aici și studiile părintelui Ilie Beleuță: *Istoricul Sinodului ecumenic de la Niceea* (1925, nr. 10-11 și 12; 1926, nr. 1) sau *Amintirile unui preot romano-catolic devenit preot ortodox* (trad. din Vladimir Guettée, toate numerele din 1927-1929, cu peste 160 de pagini).

Sau studiul procurorului I.N. Lungulescu, *Concepția creștină a dreptului* (mai multe numere din 1935).

Au apărut și traduceri din N. Glubokovski (Nicolae Colan), Fr. W. Foerster (Nicolae Colan, Nicolae Terchilă), din Giovanni Papini (de Gr. Cristescu, pr. D.D. Achimescu) din Sadhu Sundar Singh (Gheorghe Secaș), iar mai târziu alte traduceri din teologi ruși făcute de ierodiaconul Nicodim Ioniță (1935, 1936, 1937).

Predici publicau preoții: Pompei Morușca, Grigorie Cristescu, Gheorghe Maior, Ioan Dăncilă, iar în deceniul al patrulea cele mai multe erau semnate de preotul Mihail Neagu, duhovnicul Academiei teologice „Andreiane”.

Rubrica intitulată „Mișcarea literară” era întreținută în permanență de Nicolae Colan, Pompei Morușca, mai târziu Nicolae Terchilă, Ilarion Felea, Nicolae Neaga, Dumitru Stăniloae, Spiridon Căndea, Teodor Bodogae, Grigorie Marcu, Dumitru Călugăr, Vasile Coman și alții. Erau recenzate cărți de teologie, de istorie, filosofie, pedagogie etc., tipărite în țară dar și peste hotare.

La capitolul „Note și informații” cele mai multe erau semnate de Nicolae Colan (de regulă cu pseudonimul Neculce). Se prezentau știri de interes cultural și bisericesc din întreaga țară, dar și din străinătate, necroloage pentru anumite personalități culturale și eclesiastice.

*

O nouă schimbare în viața revistei s-a produs în vara anului 1936, odată cu alegerea profesorului și redactorului Nicolae Colan ca episcop al Vadului, Feleacului și Clujului (ales 29 aprilie 1936, instalat 29 iunie 1936). În locul său la catedra de Noul Testament, dar și la conducerea revistei, mitropolitul Nicolae Bălan a numit pe tânărul diacon Grigorie T. Marcu (1911-1987), care o va redacta, cu multă competență, până la suprimarea ei în 1947. Mitropolitul Nicolae semna un scurt articol, cu titlul *Mergem înainte*, cu mulțumiri aduse fostului redactor și cu o frumoasă recomandare pentru cel nou numit (nr. 7-10, p. 233-235). În mare, s-a continuat linia trasată de Nicolae Bălan și Nicolae Colan, cu aceleași „capitole” sau „rubrici”: studii și articole, predici, recenzii („mișcarea literară”), „atitudini”, scurte cronică cu evenimente deosebite din țară și de peste hotare.

În mare au rămas aceiași colaboratori, unii chiar din prima perioadă: Gheorghe Ciuhandu, Sebastian Stanca, Ilie Beleuță, Trandafir-Teodor Scorobeț, Emilian Cioran, Gheorghe Maior. La aceștia se adaugă profesorii Academiei Teologice „Andreiane”, unii menționați și în paginile precedente: Dumitru Stăniloae, Nicolae Terchilă, Nicolae Neaga, dar și cei mai noi, numiți după 1936: Grigorie Marcu, Spiridon Căndea, Liviu Stan, Teodor Bodogae, Gheorghe Șoima, Nicolae Mladin, Corneliu Sârbu, Dumitru Călugăr, duhovnicul Nicodim Belea, toți făcând parte din „școala teologică” a lui Nicolae Bălan, Emilian Vasilescu (venit de la București, numit în 1943), Ștefan Lupșa (fost la Oradea-Tișișoara, numit la Sibiu în 1946), Isidor Todoran și Gheorghe Stănescu (profesori la Academia teologică din Cluj, dar refugiați la Sibiu, după 1940), Ilarion Felea de la Academia Teologică din Arad, colaborator mai vechi, Milan Șesan de la

Facultatea de Teologie din Cernăuți (din 1944). Desigur, nu lipseau nici universitarii clujeni, dar plecați de la Sibiu, acad. Ioan Lupaș și Ioan Matei. Toți au scris lucrări temeinice în specialitatea lor.

Un număr apreciabil de colaboratori proveneau din rândul profesorilor de liceu, de regulă preoți-profesori de Religie sau cu studii teologice: Lucian Bologa (Psihologie, Pedagogie), Nicolae Balcă (Filosofie), Ion D. Sandu, Gheorghe Maior (colaboratori mai vechi), Aurel Nanu și Zosim Oancea, toți de la Școala Normală „Andrei Șaguna” din Sibiu, Ioan Stanciu și Simion Radu de la Liceul „Gheorghe Lazăr” din Sibiu, Septimia P. Gherman de la Școala Normală de Fete din Sibiu, Mariana E. Vasilescu de la Liceul de Fete „Domnița Ileana” din Sibiu, Candid Mușlea și Vasile Coman (viitorul episcop de Oradea) de la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov, Iuliu Racotă din Sighișoara (un bun studiu despre *Simion Ștefan* în 1946), Valeriu Literat și Gheorghe Șerban Cornilă din Făgăraș, preotul Gheorghe Sibiescu de la Seminarul teologic din Buzău (un studiu temeinic despre *Călugării „sciți”* în 1935, altul, mai dezvoltat, despre *Tațian Asirianul și elenismul*, în 1938), preotul profesor Gheorghe I. Ghia din Craiova, Haralambie Cojocarul, asistent la Facultatea de Teologie din București, deci toți oameni de cultură și bine cunoscuți în teologia românească. Nu în ultimul rând trebuie notați și câțiva preoți-paroahi cunoscuți în cercurile bisericești sibiene: Ioan Chioaru, Gheorghe Secaș, Nichifor Todor, Aurel Radu (*Problema sinuciderii*, în mai multe numere din 1937-1938), Nicolae Vonica, Dumitru Veștemean (probleme ecumenice, mai ales referitoare la raporturile Bisericii noastre cu Biserica Anglicană) și alții.

Dintre studiile mai dezvoltate reținem doar pe cele ale lui Sebastian Stanca: *Propaganda uniției în Munții Apuseni* (1937, 1938, 1939), Ștefan Lupșa: *Știri și documente despre Biserica Ortodoxă română din Ardeal, după 1761, culese din Arhiva Consiliului de Stat și a Cabinetului imperial din Viena* (1941, 1942 și 1945, publicate apoi în volum în 1945), sau pe cel al lui Isidor Todoran: *Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev* (1942 și 1943, publicat și în broșură, 72 p.). În mod deosebit trebuie să reținem studiile profesorului Ștefan Bezdechi de la Universitatea din Cluj (1888-1958), *Predica despre pocăință a Sfântului Ioan Gură de Aur* (nr. 4, 1938) și *Sf. Ioan Gură de Aur și Platon* (nr. 9-10 și 11-12 din 1944 și 1-2 din 1945).

Recenzii semnau o bună parte dintre aceștia. Predici se publicau mereu, fie de preoții sibiieni (Mihail Neagu, Gheorghe Secaș, Gheorghe Maior, Nicodim Belea), fie de preoți din alte parohii.

Cronicle bisericești – foarte succinte și cu o tematică variată – erau semnate, în general, de Grigorie T. Marcu.

Așadar, o mare diversitate de teme tratate, dar și o „generație de aur” de colaboratori, care au creat o adevărată „școală teologică” în jurul marelui ei ctitor și ocrotitor.

„Revista Teologică” de la Sibiu depășea – prin calitatea și varietatea materialelor publicate – multe din revistele bisericești din perioada interbelică; poate o depășea doar revista „Biserica Ortodoxă Română”, dar numai după anul 1934, când s-a constituit un

nou „comitet de redacție”. Părintele Grigorie Marcu îmi relatează – cu ani în urmă – că nu se tipărea nici un rând în paginile revistei înainte de a fi fost văzut de marele mitropolit! „Ctitorul” ei, devenit mitropolit al Ardealului, își înscria cu cinste numele în istoria presei românești prin redactarea și patronarea acestei reviste timp de patru decenii.

Din nefericire, ultimul număr al revistei din anul 1947 marca și sfârșitul acestei perioade de glorie. Peste țara întreagă au venit vremuri de restriște, cu profunde schimbări de ordin politic, economic, social și cultural. „Crivățul” rusesc, devenit sovietic, trebuia să distrugă totul în cale, inclusiv Biserica cu toate instituțiile ei și cu toate formele ei de manifestare.

*

Au urmat câțiva ani buni în care Tipografia Arhiepiscopiei din Sibiu n-a mai putut imprima nici „Revista Teologică”, dar nici alte lucrări cu profil bisericesc. Din 1948, noile autorități comuniste au acceptat cu greu să-și continue apariția doar ziarul șagunian *Telegraful Român*, care apărea neîntrerupt de la 3 ianuarie 1853, precum și *Îndrumătorul bisericesc*, un titlu nou pentru *Calendarul bunului creștin*, care fusese inițiat tot de Andrei Șaguna în 1852.

Periodicele altor eparhii au avut aceeași soartă, adică au fost suprimate la începutul anului 1948. Doar la București, patriarhul Justinian Marina a reușit să salveze revista *Biserica Ortodoxă Română*, cu apariție din 1874, care a devenit buletinul oficial al Patriarhiei Române, profilată mai mult pe probleme privind istoria Bisericii noastre și pe evenimente majore din viața bisericească din perioada respectivă. Tot în anul 1949, același mare patriarh reușea să readucă la viață revista *Studii Teologice*, fostă a Facultății de Teologie din București, care devenea acum „revista Institutelor teologice din Patriarhia Română”, cu 6 apariții pe an. Tot în 1949 pornea la drum *Ortodoxia*, revista Patriarhiei Române, profilată îndeosebi pe probleme teologice interconfesionale, cu patru apariții anuale. Trebuie să reținem însă că aceste trei reviste „centrale”, cu un tiraj de câte 10.000 de exemplare, care se trimiteau la toate parohiile din țară, au devenit curând reviste de mare prestigiu, apreciate până azi pentru bogăția și varietatea studiilor publicate, scrise de marii profesori ai celor două Institute teologice, de la București și Sibiu, de doctoranzii (magistranzii) lor, ca și de unii oameni de cultură din mediul „laic” (mai ales în „Biserica Ortodoxă Română”).

Și-a continuat apariția revista *Glasul Bisericii* a Arhiepiscopiei Bucureștilor, devenită organul de publicitate al Mitropoliei Ungrovlahiei. La Iași a apărut, în continuare, revista *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, iar noile Mitropolii, a Banatului și a Olteniei, au reușit să publice buletine oficiale cu același nume. Este adevărat că totul se limita, pentru început, la probleme strict oficiale în cadrul acestor Mitropolii. Abia prin 1955 au început să apară mici articole referitoare mai ales la monumentele de artă bisericească din cuprinsul Mitropoliei respective.

Așadar, Mitropolia Ardealului rămăsese doar cu ziarul *Telegraful Român* și cu *Îndrumătorul bisericesc*, ambele cu un cuprins lamentabil: lupta pentru apărarea păcii, prietenia româno-sovietică, agricultura sovietică, munca în fabrici și pe ogoare, dar și o temă bisericească: „revenirea” din 1948.

Abia în 1956 au reușit și profesorii Institutului Teologic universitar din Sibiu să readucă la viață vechea lor revistă, dar nu sub numele vechi, ci sub cel folosit de alte trei reviste mitropolitane, și anume: *Mitropolia Ardealului*. Meritul pentru reapariția revistei sibieni revenea noului mitropolit al Ardealului, Dr. Iustin Moiescu, până atunci profesor de Noul Testament la Institutul Teologic din București (fost un timp profesor la Varșovia, apoi la Cernăuți-Suceava). Instalarea sa ca mitropolit a avut loc la 18 martie 1956, iar în toamna anului 1956, în urma demersurilor sale, au putut să apară două numere (1-2 și 3-4) din noua revistă, cu o scurtă „Îndrumare” a mitropolitului Iustin. Se prezenta drept „revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului și a Episcopiei Clujului și Oradiei”. Așa a rămas până la sfârșitul anului 2005, ca organ oficial al Mitropoliei Ardealului, adică al tuturor eparhiilor din componența ei, inclusiv a celor create ulterior, adică a Alba Iuliei (1976), a Maramureșului (1990) și a Covasnei-Harghitei (1994). Mitropolitul Iustin a încredințat fostului redactor al „Revistei Teologice”, părintele profesor dr. Grigorie Marcu, îndatorirea de „secretar de redacție”, el fiind cel mai indicat și cel mai competent pentru o asemenea responsabilitate. Apărea de 6 ori pe an (numere duble), rareori numai de 3 ori.

Înainte de a prezenta succint conținutul revistei *Mitropolia Ardealului*, este bine să menționăm și numeroasele dificultăți cu care s-a confruntat, mai ales în primii ani de apariție. Trecând peste greutățile întâmpinate la procurarea hârtiei necesare pentru tipar (mereu de slabă calitate), trebuie să notăm controlul supărător și umilitor făcut la Ministerul (mai târziu Departamentul) Cultelor și la Serviciul „Cenzură”, pentru că absolut tot ceea ce se tipărea trebuia să fie „cenzurat” atât la Minister (Departament), cât și la Direcția Generală a Presei; după câțiva ani n-a mai fost necesar și acordul celui din urmă. În orice caz, la Minister era un control foarte riguros al tuturor materialelor care urmau să fie publicate; se întâmpla uneori ca un studiu sau articol să fie respins în întregime (cum mi s-a întâmplat în două rânduri), alteori era amputat, ori se înlocuiau cuvinte și termeni teologici care schimbau sensul dorit de autor. Mulți dintre marii profesori de teologie de altădată au fost de-a dreptul umiliți de anumiți oameni care lucrau în acest sector în Ministerul (Departamentul) Cultelor, ca directorul Eugen Muntean sau Janeta Nedeianu, fostă contabilă și alții.

Să revenim, însă, la revista noastră! Colaboratorii revistei erau absolut toți profesorii Institutului Teologic sibian, la care se adăugau unii ierarhi, protopopi, preoți-parohi și doctoranzi. Apărea de regulă de șase ori pe an (numere duble), alteori numai de trei ori, dar în cei mai mulți ani se ajungeau la peste o mie de pagini tipărite. Coperta era simplă, albă; hârtia de slabă calitate, așa cum era repartizată de autorități. De la primul număr s-a făcut o „compartimentare” a materialelor publicate și anume: Biserica și problemele vremii, după care urmau: studii, cu patru subîmpărțiri: teologie exegetică, teologie istorică, teologie sistematică și teologie practică; îndrumări omiletice; urme din trecut; teologi ortodocși; viața bisericească; însemnări. O împărțire excelentă, care a fost respectată ani în șir, care oferea posibilitatea tuturor profesorilor de teologie să publice materiale în disciplina lor, dar puteau să se afirme și tineri teologi sibieni.

Curând au început să se publice – în primele pagini – și pastoralele de Paști și de Crăciun ale ierarhilor din Mitropolia Ardealului, lucru respectat până azi.

Compartimentul „Biserica și problemele vremii” avea două teme predilecte: lupta pentru pace (!) și „revenirea” bisericească din 1948, la care se adăugau alegerile de ierarhi ardeleni (cu prezentarea detaliată a alegerii, investirii și instalării, cu reproducerea cuvântărilor rostite), aniversările unor ierarhi sau decesul lor. După 1961, când Biserica noastră și-a reluat activitatea în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, apar multe articole cu teme de interes ecumenic. Din nefericire, au apărut și informații detaliate cu ocazia decesului unor oameni politici (Petru Groza, Emil Bodnăraș) sau articole omagiale dedicate ultimului conducător comunist al țării.

Rubrica „Teologie exegetică” era onorată, pentru început, de profesorii Nicolae Neaga (Vechiul Testament) și Grigorie Marcu (Noul Testament). La „Teologie istorică” erau prezenți profesorii: Milan Șesan (cu teme foarte variate din trecutul întregii Biserici), Teodor Bodogae (teme de Patrologie și Istorie bisericească), iar cu teme din Istoria Bisericii Române: Ștefan Lupșa, Sofron Vlad și Mircea Păcurariu (din 1957, fiind azi cel mai vechi colaborator în viață). La „Teologie sistematică”: Isidor Todoran (Dogmatică), Nicolae Mladin și Ioan Zăgorean (Morală), Corneliu Sârbu (Istoria religiilor), Simion Radu (Dogmatică și Morală). La „Teologie practică” notăm pe Spiridon Căndea (Liturgică, Pastorală și Artă creștină), dar mai ales pe Dumitru Belu (istoria prediciei, îndrumări omiletice pentru preoți). Au colaborat și alte cadre didactice ale Institutului, dar cu un număr redus de articole.

În privința acestor articole cu profil teologic, trebuie să facem de la bun început constatarea că articolele publicate în „Mitropolia Ardealului” – spre deosebire de cele publicate în „Studii Teologice” și mai ales în „Ortodoxia” – erau, ca și în „Revista Teologică”, articole mai scurte, cu mai puțină bibliografie, mai puțin „savante”, încât să fie accesibile tuturor preoților-paroahi.

Dar printre colaboratori s-au numărat și câțiva oameni de cultură din alte părți, între ei fiind și preoții-istorici bisericești Ștefan Meteș din Cluj și Candid Mușlea din Brașov (vechi colaboratori ai „Revistei Teologice”), Gheorghe Cotoșman din Timișoara și Atanasie Popa din Cluj (studii despre vechile manuscrise românești). Lor li se adaugă și câțiva cercetători „laici”: Victor Brătulescu (artă bisericească), Eugenia Greceanu și Ioana Cristache-Panait (biserici vechi din Ardeal, 1966, 1970, 1971), Maria Protase (despre *Petru Maior*, în 1971) și alții.

Reținem pe Ștefan Meteș cu mai multe studii, între care: *Din relațiile noastre cu Rusia. Frații David și Teodor Corbea din Brașov* (nr. 11-12, 1960, p. 836-862), *Românii din Țara Bârsei, a Făgărașului și Trei Scaune-Secuime și unirea cu Roma* (nr. 1-3, 1963, p. 109-130), *Viața bisericească a românilor din scaunul Săliște-Sibiu* (nr. 9-10, 1969, p. 612-660) și altele.

Remarcăm și studiile părintelui profesor Spiridon Căndea în legătură cu tipăriturile diaconului Coresi: *Primul liturghier românesc tipărit* (nr. 9-10, 1959, p. 722-771 și textul lui în nr. 1-2, 1960, p. 70-92), *Brașovul, cea mai „minunată cetate” pentru*

activitatea diaconului Coresi (nr. 1-2, 1962, p. 116-132), *Diaconul Coresi, simplu tipograf sau și traducător al cărților tipărite de el?* (nr. 3-6, 1962, p. 325-349).

În mod deosebit trebuie să notăm și tezele de doctorat susținute la Institutul Teologic din București după 1968, care s-au tipărit apoi în diferite numere ale revistei (din care s-au făcut apoi un număr de extrase). Le prezentăm în ordinea susținerii și apariției lor: Mircea Păcurariu, *Legăturile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII* (nr. 1-3, 1968); Ioan Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română. Studiu istoric-canonice* (nr. 1-3, 1969); Ioan Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea istorică, dogmatică și ecumenică* (nr. 3-4, 1973); Ilie Moldovan, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumenice contemporane* (nr. 7-8, 1973); Constantin Voicu, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei* (nr. 3-5, 1975); Dumitru Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios* (nr. 1-3, 1979); Sebastian Șebu, *Preocupări și orientări în predica protestantă contemporană din Germania* (nr. 4-6, 1980).

O lucrare de excepție care trebuie să fie menționată este datorată juriștilor Alexandru Herlea și Valeriu Șotropa, *Vechile legislații transilvane. Approbatae Constitutiones, 1653. Studiu și traducere* (nr. 7-9, 1976, p. 425-615; ulterior a apărut și în extras). Nu trebuie trecut cu vederea nici studiul mitropolitului Nicolae Mladin, *Continuitate și unitate* (nr. 1-3, 1977, p. 37-99 și extras, 71 p.).

Rubrica „Îndrumări omiletice” a fost deosebit de bine reprezentată atât de profesorii Institutului, cât și de mulți preoți din parohie: Dumitru Belu (cele mai multe), Nicolae Mladin, Milan Șesan, Nicolae Neaga, Corneliu Sârbu, Ioan Zăgrean, Ioan Bunea, Vasile Coman, Gheorghe Papuc, Simion Radu, Aurel Radu, Teofil Părăian, Nichifor Todor, Zosim Oancea, Ioan Boțocan ș.a. Foarte multe din predicile publicate în „Mitropolia Ardealului” vor fi apoi publicate în volumul de predici „*Lumină din lumină*”, publicat sub îndrumarea consilierului cultural Gheorghe Papuc în 1985.

Rubrica „Urme din trecut” era rezervată prezentării unor monumente de artă bisericească, îndeosebi din Arhiepiscopia Sibiului, făcute de teologi mai tineri sau de unii preoți parohi. A fost regretabil că după un timp s-a renunțat la aceste prezentări.

În rubrica „Teologi ortodocși” – tot cu existență scurtă – era prezentată personalitatea unor mari teologi români de la Sibiu, București și Cernăuți, dar și a unor teologi greci de la Atena.

Erau publicate apoi „recenzii” ale unor lucrări de teologie, istorie, artă, apărute în țară sau peste hotare. Recenziile aparțineau profesorilor sau unor teologi mai tineri.

Rubrica „Viața bisericească” era destul de bine conturată: vizite „ecumenice” în țară, mai ales la Sibiu, participarea unor teologi sibieni la întruniri ecumenice sau de alt gen în străinătate, conferințele de „orientare” ale preoților din toate eparhiile Mitropoliei, sfințiri de biserici, festivități bisericești, decesul unor preoți etc. Cu toate scăderile unora, „cronicile” respective au devenit astăzi adevărate „izvoare” pentru cercetarea vieții bisericești din perioada comunistă.

Cu ultimul număr din 1976 se încheia și munca de peste două decenii a părintelui profesor Grigorie Marcu la redacția revistei „Mitropolia Ardealului”. Fusese numit rector al Institutului Teologic sibian, încât a cerut mitropolitului Nicolae Mladin ca la conducerea revistei să fie numit un alt profesor. Trebuie reținut că ostenise la cele două publicații sibiene timp de 33 de ani (1936-1947 și 1956-1976).

De la nr. 1-3 din 1977 (consacrat centenarului Războiului de Independență) a fost redactată de „Secția culturală” a Arhiepiscopiei Sibiului, mai precis de consilierul acestei secții, diaconul Gheorghe Papuc, care din 1967 redacta și ziarul „Telegraful Român”.

De la același număr apare și un „comitet de redacție”, desigur onorific, căci membrii lui nu erau consultați niciodată, format din mitropolitul Ardealului ca președinte, episcopii sufragani ca vicepreședinți și câte un vicar sau un consilier din partea eparhiilor sufragane.

Începând cu numărul 7-9 din 1978 apare un nou redactor, în persoana preotului profesor dr. Ioan Ică de la Institutul Teologic, care va conduce această revistă până în 1992. În genere, revista a continuat linia trasată de părintele Grigorie Marcu, deși nu s-a mai respectat vechea împărțire a studiilor pe cele patru ramuri tradiționale ale teologiei: biblică, istorică, sistematică și practică. Apar, în schimb, multe traduceri din literatura patristică și postpatristică, mai multe articole cu profil „ecumenic”. Treptat, locul colaboratorilor pe care i-am menționat pentru anii 1956 și cei următori, a fost luat de o nouă generație de teologi sibieni. În deceniul al șaptelea, pe lângă profesorii Nicolae Neaga, Grigorie Marcu, Milan Șesan, Dumitru Belu, Teodor Bodogae, Mircea Păcurariu (din 1957), Ioan Floca (din 1962), apar și nume noi, precum: Dumitru Abrudan, Constantin Voicu, Ioan Ică, Ilie Moldovan, Vasile Mihoc, Liviu Streza, Sebastian Șebu, Aurel Jivi, Dorin Oancea, Vasile Leb, Ioan Ică jr. și alții.

Din 1984, după ce Institutul sibian a primit dreptul de a conferi „doctoratul”, se publică și lucrările de seminar (referate) ale unor doctoranzi.

Apar însă și studii semnate de istorici laici de prestigiu: Vasile Netea, Nicolae Stoicescu, Virgil Căndea, Florian Dudaș, Sebastian Barbu Bucur, Eva Mârza, Vasile Oltean și alții.

Între cele mai remarcabile studii publicate în această perioadă și care prezintă interes pentru istoriografia românească, în mod imperios se cere menționarea celor semnate de istoricul american Keith Hitchins de la Universitatea statului Illinois, în colaborare cu preotul Ioan Beju, directorul Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu: *Documente privitoare la trecutul Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania după 1761* (nr. 1-3, 1974, p. 13-46); *Statistica românilor ortodocși din Transilvania din anul 1766* (nr. 7-9, 1977, p. 505-551), *Conscripția clerului ortodox transilvan din 1767* (nr. 7-8, 1984, p. 534-568), *Conscripția comitatensă a clerului român din Alba de Jos, anul 1733* (nr. 4, 1987, p. 75-90) și *Conscripția scaunală a clerului român de pe Pământul Crăiesc, anul 1733* (nr. 3-4, 1989, p. 99-116 + 34 pl.), toate bazate pe material inedit strâns de istoricul american în arhive străine; toate aceste studii au fost strânse apoi într-un volum și publicat de Editura Universității statului Illinois.

Apar și acum multe predici, unele semnate de profesori (Dumitru Belu, Nicolae Neaga, Teodor Bodogae, Ioan Zăgrean, Mircea Păcurariu, Petre David de la București)

sau de preoți (Gheorghe Papuc, Nichifor Todor, Ioan Boțocan, Ștefan Slevoacă și alții).

„Cronicle bisericești” erau, însă, tot mai bogate, datorită evenimentelor majore care aveau loc în țară, dar și pe plan ecumenic. A sporit și numărul articolelor consacrate unor evenimente politice, cerute de Departamentul Cultelor. Oricum, se poate ușor constata că nivelul „științific” al revistei a scăzut.

*

Alte schimbări au avut loc după evenimentele din decembrie 1989. Ultimul număr al revistei din acel an (apărut abia la începutul lui 1990) n-a mai fost cenzurat la București. Cel mai important moment din istoria revistei se plasează la începutul anului 1991, când ea apare sub denumirea *Revista Teologică, revista oficială a Mitropoliei Ardealului*. Pe coperta interioară apare și vechiul subtitlu: *Organ pentru știința și viața bisericească*. Coperta este mai simplă, albă, cu numele publicației. Comitetul de redacție are aceeași componență: mitropolitul Antonie președinte, episcopii sufragani vicepreședinți, iar ca membri figurau episcopii vicari, rectorul (decanul) Facultății de Teologie de la Sibiu și consilierii culturali de la eparhii.

De la nr. 4 din 1992 apare ca redactor responsabil arhimandritul Dionisie Dan (pentru a doua oară când apare o persoană din afara corpului profesoral al Institutului – Facultății de Teologie).

Cu numărul 3 din 1995 apare un nou comitet de redacție: președinte, mitropolitul Antonie, vicepreședinți ierarhii eparhioți, membri: preoții profesori Mircea Păcurariu, Ioan Floca, Ion Bria (de la Geneva) și Vasile Mihoc; redactor responsabil Aurel Jivi, iar secretar de redacție, asistentul Sebastian Moldovan. După moartea profesorului Aurel Jivi († 1 noiembrie 2002), revista a fost redactată numai de Sebastian Moldovan. Și în această perioadă numărul studiilor scrise de profesori era destul de mic și ca atare un număr redus de pagini.

Din ianuarie-martie 2004 se încearcă o revigorare a revistei, redactor-șef fiind numit părintele profesor dr. Nicolae Chifăr. Apare cu o ținută nouă, o copertă albastră având tipărite pe ea titlurile principalelor studii din numărul respectiv. În comitetul de redacție apar reprezentanți ai tuturor eparhiilor, plus decanul Facultății de Teologie din Sibiu. Apare tot de patru ori pe an. Conținutul studiilor este superior celor din perioada precedentă. Apar nume noi de cadre didactice tinere de la Facultatea de Teologie din Sibiu: Aurel Pavel, Ioan Mircea Ielciu, Irimie Marga, Vasile Grăjdian, Nicolae Moșoiu, Sebastian Moldovan, Ciprian Streza, Constantin Nacula, Paul Brusanowski, Constantin Oancea, Daniel Buda, la care se adaugă numeroși doctoranzi.

O ultimă „remaniere” apare la începutul anului 2006, ca urmare a nedoritelor schimbări administrativ-teritoriale survenite în toamna anului 2005, în Ardealul ortodox. Ea apare acum cu titlul *Revista Teologică, publicație oficială a Mitropoliei Ardealului*, sub redacția Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”. Apare un comitet largit, format din profesori ai Facultății, condus de noul mitropolit al Ardealului, Dr. Laurențiu Streza; redactor-șef este tot preotul profesor dr. Nicolae Chifăr, iar secretar de redacție

lectorul dr. Sebastian Moldovan. De acum, revista are următoarea structură: Studii și articole; Pagini patristice; Activitate ecumenică; Evocări; Recenzii. În forma aceasta, ea se prezintă ca o revistă de ținută academică, „europeană”, cu studii temeinice din toate ramurile teologiei (cu rezumate în limbile engleză, germană sau franceză) și prezentarea unor probleme majore de interes ecumenic, precum și recenzii mai dezvoltate la lucrări teologice sau istorice apărute în țară și peste hotare.

Așadar, „Revista Teologică” (un timp numită „Mitropolia Ardealului”) redactată de Nicolae Bălan, Nicolae Colan, Grigorie Marcu, Ioan Ică și Aurel Jivi, și-a făcut din plin datoria față de preoții din Arhiepiscopia Sibiului, dar și din alte zone ale țării, în cei o sută de ani care au trecut de la apariția ei, în 1907. Sub îndrumarea Î.P.S. Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, nădăjduim ca „Revista Teologică” să-și îndeplinească cu cinste și în viitor nobila misiune de luminare a preoților și a studenților teologi și că va rămâne o revistă apreciată nu numai în țară, ci și peste hotare.

The Centenary of “REVISTA TEOLOGICĂ”: 1907-2007. The present article presents the main stages of Revista Teologica, the periodical magazine edited in Sibiu ever since 1907. It was first edited and run, from January 1907 to 1916, by Dr. Nicolae Balan (1892-1955), Professor of Theology, who gathered around him a group of theologians from all the regions inhabited by Romanians. The magazine was published on a monthly basis and it primarily addressed parish priests; in this respect, the articles tackled topics from the fields of pastoral, catechism and homilies. In 1920, Professor Nicolae Balan was appointed Metropolitan of Ardeal. He revived the magazine, which was now run by priest Pompei Morusca (1921-23), the would-be Bishop of the U.S.A., then by the professors of the Theology Academy of Sibiu – Nicolae Colan (1923-36, the would-be Bishop of Cluj and later Metropolitan of Ardeal) and Grigorie Marcu (1936-47). Having benefited from the input of the professors of Theology from Sibiu, under the direct guidance of Metropolitan Nicolae Balan and that of other men of culture, the magazine became one of the most appreciated Theology periodicals in the country, with varied topics, sermons, chronicles and reviews. Unfortunately, at the end of 1947, the Communist authorities banned it, as they did with most ecclesiastical periodicals. In 1956, due to the efforts of Metropolitan Justin Moisescu, the future Patriarch, the publication of the magazine was resumed under the name Mitropolia Ardealului. It had six issues per year and was edited, until 1976, by Professor Grigorie Marcu, and, from 1977 to 1992, by Professor Ioan Ica. From 1956 to 1989 all the materials to be printed had to be read and approved of by the representatives of the “press police” in the Department of Cults in Bucharest. During these years, the main contributors were the Professors of the Academic Theological Institute in Sibiu. As of January 1990, the magazine was published under its initial title, Revista Teologica, being edited by Professors Aurel Jivi and Nicolae Chifar and having as main contributors the professors and postgraduate students at the Faculty of Theology in Sibiu.

„REVISTA TEOLOGICĂ”, CONSISTORIUL SIBIAN ȘI ASESORUL ELIE MIRON CRISTEA (1904-1905)

ANA GRAMA

La capătul unui secol de existență, notorietatea *Revistei Teologice* este determinată de conținutul său, de vizibila sa creștere calitativă în peisajul publicistic de specialitate și, nu în ultimul rând, de longevitatea sa, fie și întreruptă sau tipărită sub alt titlu. Pentru o mai bună înțelegere a destinului acesteia este oportun să completăm bagajul clasic de cunoaștințe cu date complementare, din afara perimetrului consacrat. În cazul de față este vorba despre unele ce privesc începuturile sale, nevalorificate, sau reliefând doar anumite unghiuri de vedere, după o selecție care poate trunchia într-un mod păgubitor *întregul*. De-a lungul timpului, numeroase contribuții valoroase, deși adeseori reluări conjunctural-aniversare, au fost asociate, cu deosebire, biografiei profesionale a primului susținător al revistei, de fapt creatorului ei, viitorul mitropolit Nicolae Bălan. N-au lipsit abordările dedicate publicației în sine, dar, o sinteză reală, corespunzătoare nivelului publicației, spațiului de cea mai bună tradiție cultural-religioasă în care a apărut și cerințelor pe care le-a acoperit în lumea românească este așteptată pentru viitor¹.

În mica noastră intervenție ne-am oprit la câteva documente din Arhiva Mitropoliei Ardealului a căror receptare poate extinde viziunea asupra detaliilor semnificative ale momentului. În mod concret, realitatea documentară ne-a pus în situația de a descoperi o impresionantă continuitate în politica de inițiere a programelor românești transilvane, gândită – și argumentată adeseori – de Andrei Șaguna și, iată, continuată cu folos de urmași. Caracteristic acestei abordări era faptul că interesul pentru un anumit fapt se subsuma întotdeauna nevoilor superioare și *pe termen lung*, iar evaluarea actului în sine lua în considerare efectele tuturor celorlate influențe (reale și potențiale).

Documentele noastre se referă la relația dintre Consistoriul/Sinodul sibian și *Apelul* tânărului student de la Cernăuți, Nicolae Bălan, realizată prin intermediul unei scrisori a lui Grigore Pletosu, un adevărat *Memoriu*, o *relație marginalizată* din anii 1904-1905. Problematika pe care o dezvoltă își găsește rezolvarea în răspunsul Comisiei

¹ Vezi *Omagiul Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu, 1940. În *Telegraful Român* (în continuare TR) și *Revista Teologică* în ani aniversari. Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002, p. 337.

conzistoriale către Sinodul din 1905², redactat de Elie Miron Cristea încă la 1 iunie 1904, păstrat în manuscrisul de care ne vom ocupa mai jos. Primul fapt ce trebuie precizat este acela că, în anul 1904, pentru întruchiparea ideii sale, aceea de *a se pune în lucrare o revistă teologică*, Nicolae Bălan NU s-a adresat Conzistorului sau Sinodului sibian. Dar nici nu se poate spune că nu avea în vedere implicarea acestora, ca o datorie de onoare. Mai mult, redactarea ei viza Bucureștiul, acolo unde și „soarele pentru români răsare”, din motive diverse, dar și ca o premiză serioasă în crearea unui nou instrument al luptei pentru unitatea românilor. Angajarea, imanentă, a unora dintre clericii *sibieni* în a gira redactarea/publicarea unui periodic științific atestă conștiința colectivă a intelectualității față de slujitorii acestei arhidieceze, favorabilă și onorantă. Restul a fost ideologie și politică, națională și locală, *relații* dintre oameni, alte *proiecte* și *realități* materiale din viața unui neam ce parcursese doar o jumătate de secol de când fusese *desgreunat* de iobăgie.

Esențialul din detaliile faptelor pe care documentele noastre le ilustrează³ nu se regăsește, după cunoștința noastră, în alte lucrări care tratează împrejurările apariției revistei. Dar, fiind *în firea lucrurilor*, este ușor de perceput, căci el fusese doar abia pierdut (sau ignorat) pe traseul apariției revistei și a comentariilor care o însoțeau. De altfel, până în zilele noastre poate părea chiar *incomod*, mai ales pentru că publicația refuzată la început a apărut și s-a dovedit un succes de care mulți doreau să-și lege numele. După un veac de la consumarea evenimentelor este însă firesc să căutăm *adevărul întreg* – atât cât ne este dat a-l recunoaște – și el să devină *un bun* în slujirea istoriografiei privitoare la viața românilor transilvani.

Susținători și contestatari ai începuturilor *Revistei Teologice*.

Ne vom opri întâi asupra unei succinte tratări care așează *pe aceeași scenă oamenii momentului*, cu statutul lor și episoadele semnificative ale relațiilor care i-au marcat, fără a ne opri asupra articolelor de presă, polemicilor publice, majoritatea *interesate*, deja comentate⁴. Pentru început, am luat în considerare relațiile dintre trei *personalități*⁵ de la acea dată, ultimii doi lăsând apoi urme adânci în viața societății românești de-a lungul unei jumătăți de secol: Grigore Pletosu, Nicolae Bălan și Elie Miron Cristea.

² Actele sinoadelor nefiindu-ne la îndemână în nici o bibliotecă sibiană (de cel puțin 5 ani), în stabilirea ambientului în care au apărut documentele noastre am folosit reportajele de la aceste adunări publicate în *TR*.

³ Arhiva Mitropoliei Ardealului (în continuare AMA), *Dosar* III 291/ 4416, 4787 din 1904.

⁴ Vezi *Luceafărul*, 1906, nr. 21, 24, 1907, nr. 1, 2, revista admiratorilor lui Elie Miron Cristea. Răspunsuri și în *TR*, 1907, p. 22-23, cu conștiința declarată că noul periodic nu va lucra împotriva *Telegrafului* (cum nu doreau să fiure nici abonații *Luceafărului*), ci „cu el împreună vrem să mergem și vom merge”, subliniază adepții tinerei *Reviste Teologice*.

⁵ Vezi prezentările vieții și activității lor, cu bibliografii fundamentale, în excepționalul dicționar de personalități: Mircea Păcuraru, *op. cit.*

Grigore Pletosu, în calitatea sa de profesor la Năsăud, cu siguranță, a hrănit idealurile elevilor săi cu cele mai înalte aspirații, inclusiv științifice, cu o aplecare aparte asupra valorilor livrești, a nevoii de lectură, de studiu etc. Plasat la o periferie a centrului teologic ortodox, profesorul năsăudean nu putea trece cu vederea lipsurile pe care, cel puțin într-o oarecare măsură, le atribuia activității prea puțin implicate a autorităților sibiene. De fapt, în împrejurările date, propunerea de a se lansa o revistă teologică sub patronajul organismelor de conducere bisericești sibiene era o supralicitare a posibilităților și nevoilor momentului. Probabil, dincolo de convingerile fundamentale, entuziasmul său se datora și faptului că în acel an 1904 Gimnaziul din Năsăud își aniversa centenarul, confirmându-i-se astfel valoarea, de care era conștient, neadmițând ca *ceilalți* să nu împărtășească o astfel de convingere. O notă de siguranță din expunerea sa, (aproape) solemnă, dubios de coerentă, dovedea că el se simțea bine ancorat în raționamentele folosite. De altfel, orice aniversare centenară amplifică nădejdi și încurajează cele mai îndrăznețe proiecte, context în care și apare textul profesorului Grigore Pletosu. La Sibiu, acestei atitudini era gata oricând să i se alăture directorul seminarial arhimandritul dr. Eusebiu Roșca, el însuși responsabil cu *studiul*, cu *studiile teoretice*, cu pregătirea complexă a preoțimii.

O astfel de atmosferă (*noncentenară!*) se înregistra și în alte orizonturi românești, dovadă fiind declarațiile de adeziune la *Apelul* lui Nicolae Bălan, care se succedau cu repeziciune, venind din diverse medii *studioase* teologice, transilvane și din afara provinciei, ca și (re)activarea accelerată a demersurilor *societăților de lectură*. La început de secol XX, „provinciali” se simțeau că și ei pot intra în *jocul* marilor înfăptuiri, înnoitoare, cum era necesară și onoranta activitate *de gândire/analiză lectură* superioară, specializată. Mulți au dovedit că pot răspunde acestor cerințe ale epocii, că pot acoperi, într-adevăr, astfel de aspirații, inclusiv prin activități de elaborare a unor studii. La fel de logică era și întrebarea pe care o puneau alți intelectuali de bunăcredință (printe *contestatarii de bunăcredință* îi numim doar pe Octavian Goga și pe Onisifor Ghibu): cine erau *cei chemați* și cu adevărat capabili de o astfel de activitate, și, dacă existau, erau ei suficient de numeroși? Dar, pe de altă parte, dacă nu existau, nu cumva era vremea de a fi *creați*, grabnic, prin activități practice, concrete? Sau, cei ce *creșteau* acum nu trebuiau încurajați pentru a nu se pierde?

Nicolae Bălan, fostul elev al lui Grigore Pletosu, studia atunci teologia la Cernăuți. De aici și lansează el, în primăvara anului 1904, *Apelul*. E de observat că – la acea dată – relația cu masa nu se mai stabilea prin intermediul unor *comisii – circulare – anunțuri – norme* impuse, ci prin *apeluri*, ca un sistem, nou și modern *de comunicare* cu *ceilalți*. ASTRA lansase, doar pentru activitățile sale etnomuzeografice, nu mai puțin de 18 apeluri cunoscute nouă. Dacă *Apelul* lui Nicolae Bălan a venit de la Cernăuți, el avea o greutate certă, dedusă din prestigiul școlii teologice bucovinene. Intelectualii de la Cernăuți – departe de a se considera/de a fi „provinciali” – manifestă tendința de a-și (re)exprima menirea lor de lideri-ideologi, sințindu-se *obligați* de propria lor condiție să traseze direcțiile de dezvoltare ale ortodoxiei, pe plan teoretico-intelectual cu

siguranță. Lansat la Cernăuți – poate gândit la Năsăud!? – *Apelul* lui Nicolae Bălan din martie (punctul de plecare al scrisorii oficiale a deputatului sinodal Grigore Pletosu?!) este acceptat în societățile studențești: la Cernăuți în 21 martie, în 2 aprilie la Arad, la 20 mai în societatea „Ioan Popazu” din Caransebeș, de Societatea de lectură „Andrei Șaguna” în 25 martie etc. Fusese publicat în „Cronica” din București în 12 martie, reprodus apoi în Arad – o adevărată *concentrare de forțe* active pe întreg pământul românesc. De *unde* în acest text nici nu lipsește referința la „direcțiile Apusului bisericesc”, atât de unite... *întru Roma*. A se observa în mod esențial că dacă suntem în fața unei mișcări *paratransilvane*, ea are un vădit caracter de *mișcare a noii generații*, unde se produce înregimentarea tinerilor care-și doresc, cum e și firesc, *altceva*, în sensul lui *mai bine, mai temeinic, superior*.

O astfel de inițiativă lansată de la Cernăuți poate fi tratată ca o chestiune exclusiv cultural-teologică, menită să capete un caracter supraregional. Doar că, în alt nivel de receptare, fapt deloc de neglijat, impresiile produse la Sibiu de acest act puteau fi încă greu acceptabile. Cu certitudine și din cauza faptului că la acea dată, în cadrul lucrărilor pentru Catedrală, de actualitate erau și bani din *Colecta veche* a lui Andrei Șaguna. Ori, în acel moment esențial de *lansare constructivă* pentru ortodoxia din imperiu, *bucovinenii* acelei epoci, ca și în împrejurările creării Mitropoliei Ardealului, nu slujiseră unitatea românească de care avusese nevoie Marele Andrei în demersurile sale edificatoare. Nefiind spoliați de ceea ce avuseseră înainte de Uniație, dispunând de instituții și edificii corespunzătoare, *bucovinenii* – cu mici excepții – nu au sprijinit eforturile ortodocșilor transilvăni. „*Din vestita diecesă a Bucovinei deabea 3 fl. – zicu trei florini – 62 cr. primirăm pentru preatinsul scop (edificarea unei Catedrale la Sibiu nn) și și aceștia prin Diregătoria Politică*”, se popularizează în rândul cititorilor *Telegrafului Român*, încă în anul 1861, anul unui avânt național-cultural ce avea ca punct de referință Sibiu⁶. Păstrarea unor relații civilizate dintre cele două provincii, numeroșii studenți ardeleni, numeroșii teologi care învățau aici, astfel de împrejurări puteau doar să estompeze, dar nu să elimine toate asperitățile înregistrate de-a lungul secolelor (*Fig. 1, 2, 3*).

Elie Miron Cristea este cel de al treilea personaj în tratarea noastră, dar cel mai important, el fiind autorul textului decisiv în tematica noastră. Rolul său esențial în această ecuație este determinat, de fapt, de mai multe date generale și particulare. Mai interesante sunt acum cele ale *funcționarului consistorial* care a avut multiple îndatoriri, pe care, dacă nu le primea de la superiori și le asuma singur/le sugera, ori chiar le impunea și altora.

Reamintim că, la acea dată, printre *sibieni* ființa un program național *de principiu*, care impunea ca toți să *lucreze* pentru aceleași proiecte. Și, cu certitudine, interesele ierarhiei bisericești sibiene nu se puteau limita la activitatea de instrucție academică a preoțimii și la dezvoltarea bazei teoretice a acestei pregătiri. Astfel, o contradicție în

⁶ TR, 1962, p. 18.

nuce se va dezvolta pe seama noii propuneri a lui Nicolae Bălan/Grigore Pletosu. Românii, așa cum impunea acest început de veac, se simțeau obligați să se re-prezente și prin realizări mult mai vizibile, atât pentru propria lor încurajare morală, cât și pentru impresia asupra *celorlalți*, în general pentru *imagine*, fără a uita de conținutul primordial al acestor proiecte. Ne gândim acum măcar la edificarea Catedralei din Sibiu, începută din anul 1902 și la cea a palatului ASTRA, la care ortodocșii erau *parte*, dar partea cea mai substanțială. De altfel, la baza alegerii locului de edificare a *Muzeului Asociațiunii* au stat și argumentele explicite următoare, a căror valoare fusese asumată și de greco-catolici: „*Sibiul este sediul Metropoliei ortodoxe, unde se întrunesc în fie-care an numeroși deputați sinodali din întreg Ardealul și tot la trei ani membrii congresului național-bisericesc din toate țeara. Aici se țin ședințele consistoriului archidieceșan și ale comitetului fundațiunii Gozsdu. Aici există un institut teologic și pedagogic, în care se cualifică preoțimea și învețătorimea a uneia dintre bisericile noastre naționale, pentru întreagă Transilvania.*”⁷ Cu trei decenii în urmă însă Andrei Șaguna era obligat să admită⁸: „*Eu însumi mărturisesc că ne pare tuturor foarte greu că nu putem arăta nici un monument vechi măreț în eparhia noastră, însă nu pentru aceea că doară străbunii noștri nu ar fi fost oameni harnici, ci pricina sărăciei noastre de astăzi este aceea că mâna cea vrăjmașă și pismașă ni-au răpit toate câte ne-au fost mai sante și mai prețuite. (...) ni-au răpit mitropolia, ni-au nimicit episcopiile, monastirile și ni-au răpit bisericile (...) pre preoții și pre poporenii noștri i-au silit a da zeciuală la preoții de alte religii (...)*”.

Dintre tinerii teologi, cel mai angajat în proiectele național-bisericești (*Catedrala*, *Muzeul Asociațiunii* și *Expoziția jubiliară de la București*, alte biserici reprezentative) era Elie Miron Cristea, un personaj insolit printre cei din vechea generație, susținut însă tocmai de aceștia. Pentru un teolog desăvârșit, ajuns ierarh de tânăr, el venea cu date personale și de mediu deosebit de bine marcate, nu în ultimul rând din cea mai puternică comunitate românească într-o zonă masiv deromânizată, din Toplița Română. Anii la care ne referim se constituiau într-un câmp larg pentru inițiativele sale, ori ale altora, dar toate necesitând o putere de muncă și gândire tinerească; se va remarca mai ales în *lucrările Catedralei*. În arhivele conzistoriale se mai regăsesc numeroase alte referate pe care le susține: despre *Obiceiuri la serviciile bisericești* – crearea unui corpus documentar neintermediat, studiu comparativ, selecție, uniformizarea și impunerea lor, dar sub semnul *valorii* etc. În același an 1904, Ilarion Pușcariu primește mandat să propună „o academie teologică” pentru întreaga Mitropolie și se primește propunerea reînființării *Foii Pedagogice*. Din 1903 (nr. 2142) susținea obligația fiecărei poarohii de a ține un jurnal „pentru posteaeritate”. Existau deja și condici tipizate, 200 foi cu 6, 30 cor.

Elie Miron Cristea, împreună cu secretarul Băncii *Albina*, nimeni altul decât Tiberiu Brediceanu, este *starostele junimii* care organizează, în Sibiu, în *preseara Sf.*

⁷ *Transilvania*, din Documentele Edificării Muzeului Asociațiunii citite la Mediaș, 1897.

⁸ Andrei Șaguna, 1860 (Memorii).

Vasile sau în preșeara anului nou, convenirea socială de la Unicum. Aici, deja asesorul consistorial Elie Miron Cristea vorbește despre a fi „din nou la hotarul unui period de timp”, dar și despre o „impaciență neliniștitoare”, citând apoi o urare din 6 strofe a două versuri cu urări... din Bucovina, pe care o vizitase *astă-vară*. Acolo cântase și *muzica lui Brașoveanu* etc. După 3 ani, cel ce va gira *balul tinerimii din Sibiu*, în preajma *Întâmpinării Domnului*, organizat tot la Unicum, este Dr. Nicolae Bălan, profesorul de la *Institutul teologico-pedagogic* sibian, alături de adv. Lucian Borcea. Cânta acum fanfara Regimentului 2 de infanterie: valsuri, hore etc, iar un taraf de lăutari „*ne-au încălzit inimile*”, se scrie în *Telegraful Român*. În 1906, fotografiile din vitrina lui Auerlich, de pe ulița Cisnădiei, de la *Expoziția de copii* din Apoldul Românesc, cu 30 copii premiați, sunt recomandate în același ziar ca obligatorii „în casa oricărui român”. Se popularizau insistent activități românești de tipul: *Corul plugarilor din Ocna, Serbare în Biertan, Concert în Tilișca, Teatru în Turda, Producție teatrală în Banabic* etc.”⁹. Aceasta era ambianța, diversă și adeseori surprinzătoare, în care se regăseau și teologii români, ca lideri consacrați ai neamului, Elie Miron Cristea fiind în acești ani cel mai reprezentativ dintre ei.

Când drumurile se-ntretaie.

Relația dintre Elie Miron Cristea și Nicolae Bălan a cunoscut mai multe forme de manifestare în diverse momente. Nicolae Bălan fiind mai tânăr, în același liceu în care a strălucit primul numit, era, cu siguranță, atras de personalitatea acestuia și l-a avut ca model. Ne gândim ce mult a însemnat pentru el prezența la sfințirea Bisericii din Toplița, când asesorul Cristea, cu toată familia sa este o adevărată vedetă și amândoi semnează actul festiv, asumându-și locul de baștină¹⁰ (*Fig. 4 și 5*).

Episodul din 1904-1905 va schimba, cel puțin teoretic și ... nerostit, relații altfel clasice. Rememorăm faptele. Nicolae Bălan lansează apelul pentru apariția unei reviste teologice în martie, iar Grigore Pletosu scrie memoriul său în 5/18 aprilie 1904 pentru a fi prezentat Sinodului ce urma să se deschidă peste doar câteva zile, în care argumentează cu convingere și acribie necesitatea apariției acesteia (*Anexa 1*).

Prin decizia Sinodului din acest an 1904, memoriul fusese trimis – în 10/23 aprilie – la Consistoriu „*spre studiere, având a raporta în cauză procsimei sesiuni sinodale*”. Cel care redactează referatul cerut Consistoriului este Elie Miron Cristea. Conținutul referatului va fi în conformitate cu obiectivele imediate ale mării majorități – aproape o unanimitate – a oficialităților clericale și laice de la acea dată, asociate *edificărilor*. Aici se argumentează nevoia respingerii propunerii profesorului nășăudean, implicit a apelului lui Nicolae Bălan¹¹. Sinodul următor va și respinge propunerea – în 26 aprilie (9 maiu) 1905 –, precizând că ia această decizie pe baza „*actului conzistorial*

⁹ TR, 1907, p. 5. În aceeași publicație se fac cunoscute tuturor informațiile din acest paragraf.

¹⁰ AMA, III 239, 1903.

¹¹ Deși, de la început, se admisesse că detaliile tehnice se vor stabili după discuțiile celor interesați.

de la 1 iunie 1904, Nr. 4416 bis.” Astfel, „La propunerea referentului comisiunii Dr. Dumitru Ștefan, sinodul – acceptând în toată extensiunea sa propunerea consistoriului (...) apreciază motivele cuprinse în propunerea deputatului (...), dară nu află destule garanții pentru susținerea unei „Reviste teologice” speciale (...)”. Ca susținere pentru această decizie se reiau toate argumentele din nota de fundamentare consistorială, iar aceasta nu era altceva decât *lucrarea* lui Elie Miron Cristea, păstrată într-un manuscris cu corecturi ale autorului său. În concept se află și sublinierea expresă de a nu se trece cu vederea faptul esențial că referatul și concluziile sale sunt însușite de mitropolitul Ioan Mețianu, el punând și o semnătură pe acel document (neprevăzută?, cerută în mod neprotocolar, *la limită*?), aproape invizibilă după ce funcționarii inferiori semnaseră deja: „Atenție !! O subscrie Exellentia Sa” (Fig. 6).

După o jumătate de secol, o rezoluție sub semnul spiritului constructivist-pragmatic șagunian.

Viziunea redactorului referatului era deci contrară proiectului unui grup ce nu era suficient de activ implicat în activitățile celor *angajați pentru Catedrală*. Familiarizați cu textul, avem toate motivele să ne-ndoim că aici a funcționat, din partea lui Elie Miron Cristea, o cât de mică potențare a sentimentului de protejare a propriei celebrități. El era deja consacrat ca un *personaj*, într-o ascensiune vizibilă, modern, cu preocupări multiple, pe unele paliere de neînlocuit; toate erau însă subsumate primei sale calități, aceea de teolog. Printr-o lectură cinstită și complexă, textul lui Elie Miron Cristea (*Anexa 2*) se va susține singur, în ceea ce are el mai sincer și pragmatic, în interesul mai larg decât al instrucției teologice, în cel al *instituției Bisericii*, așa cum fuseseră toate alegerile anterioare ale primului mitropolit de la Sibiu.

În spiritul subtitlului de mai sus vom invoca episoade-replici din activitatea lui Andrei Șaguna, nepopularizate dintr-o pudoare nejustificată, fiind vorba despre chestiuni care, se poate crede, ar impieta asupra imaginii șaguniene. Este vorba despre atitudinea sa față de școala românească din Brașov, de *Academia română de drepturi* și de un fenomen cultural inatacabil- *muzica*, ultimele două exprimate în chiar *Telegrafului Român*.

1. 1850. Incontestabil, succesul Gimnaziului românesc din Brașov se leagă nemijlocit (și) de strădaniile lui Andrei Șaguna, motiv pentru care Colegiul de azi îi poartă numele. Și totuși... În 15 iulie 1851¹² episcopul primește o „*invitație pentru punerea pietrei de temelie la ridicarea gimnaziului*”. Aparent paradoxal, răspunsul șagunian este dominat nu de entuziasmul care s-ar bănuia la prima vedere, ci de câteva întrebări marcate de un realism excepțional: „*făcutu-s-au la mai naltele locuri pasurile cuviincioase?*; - *coordinat va fi acesta ca și gimnaziile împărătești, ca să poată din acela tinerii păși în alte institute la învățături mai înalte*; - *au cheltuielile trebuincioase [asigurate]*; - *bisericele, ce ajutor dau la salarizarea profesorilor?* Cere expres „*să mi se scrie că de vreme ce acest gimnaziu, ca confesional, va să se susțină din averile*

¹² AMA, Doc. 330, 1851.

bisericii și ale creștinilor noștri, va trebui să poarte numire amăsurată împrejurărilor acestora”. Se va și numi *Gimnaziul Național Românesc*. De altfel, este știut că, în principiu, conform deciziilor de la Sinodul din Sibiu, 1850, se stabilise că primele resurse financiare ortodoxe românești se vor folosi pentru cumpărarea caselor seminarului și unei reședințe episcopale la Sibiu. Analizând situația, cu realismul care-l caracteriza, Gimnaziul părăndu-i-se la fel de util ca și instituțiile sibiene, după ce informările brașovenilor îl mulțumesc, participă la lansarea proiectului *Primul gimnaziu românesc*, pe care-l va și sluji exemplar.

2. 1853. Anumite comunități, „*După ce se vaită amar că sunt scoase din pășune, din păduri și din toate veniturile comunale, și trebuie să moară de foame sau să eaie lumea-n cap, adaogă la sfârșit că pe temeiul petițiunii din 18 februarie 1849 să li se dea voie a redica academiă română, în care tinerii români să învețe studiile juridice românești, iară studiul limbei germane să fie numai accidentale, ca așa să poată fi stătător în credință și pe lângă tron! (...) Este acesta semn de maturitate națională și de viață politică? Se tânguie comunele că pier de foame (...) și apoi ca să mai poată exista cer licențe a rădica academiă? Nu însămnăză aceasta a ne bate joc de națiune? Nu e aceasta a arăta cu degetul că ea este prea crudă pentru viața politică? În astfelu de fapte punem noi naționalitatea? Care nu face așa, care nu cugetă așa, nu e naționalist! este reacționariu, nu-și cunoaște misiunea sa?*”¹³, constată cu amărăciune autorul articolului, după ce subliniasse explicit că, teoretic, românii, bine-nțeleși, ar fi trebuit să beneficieze de o Academie de drepturi. Dar, nu în orice condiții, ci la vremea ei!

3. În anul 1866, după ce în decurs de 16 ani Andrei Șaguna ceruse sprijin – în orice formă – pentru ca românii-cetățeni ai Sibiului să-și poată ridica edificiile neapărat necesare existenței centrului ortodoxiei transilvane, sprijin neacordat nici după decizia favorabilă a împărtaului pentru edificarea Catedralei, în urma unei decizii a consiliului local în ziare se publică un *Concurs de maestru la capela cetățenească de muzică* pentru „a compune și a conserva o capelă de musica, constatat din 22 membri”. „*Casa comunală a cetăției*” trăgea pentru acest post 3600 fl. Comentariul din *Telegraful român*¹⁴ nu este doar trist, ci și ironic: „(...) *musica într-adevăr e un ce frumos și plăcut, dar deoarece musici avem destule în loc (localitate nn), așa mai bine ar fi când cetatea și-ar împlini cu suma aceasta alte necasuri, așa încât bater și musicile ce le avem se ne vine a le asculta linisciti și cu placere!*” Cu argumentele din referatul său (iunie 1904), Elie Miron Cristea, după cum se poate vedea mai jos, este extrem de aproape de judecățile și spiritul șagunian.

Și așa, nici importanta publicație numită de la începuturi *Revista Teologică*, în ianuarie 1906 nu va apărea, cum propusese Grigore Pletosu; va apărea însă la începutul anului următor, când sfințirea Catedralei era *un bun câștigat*, deși numeroase probleme dificile persistau. După câteva luni – tot în firea lucrurilor – la Sibiu s-a desfășurat

¹³ TR, 1853, p. 106.

¹⁴ Idem, 1866, p. 324.

Congresul Național Bisericesc (1/14 octombrie 1906), când Sfânta Liturghie „s-a celebrat în mod solemn în biserica catedrală din Sibiu Cetate” apoi, în sala festivă a Muzeului național, s-a ținut ședința Congresului.

Ianuarie, 1907 – împlinirea unor aspirații și proiecte: apariția Revistei Teologice.

Elie Miron Cristea nu va figura în primul colegiu de redacție și, în primii ani, nici nu va fi un colaborator al acesteia. Dar tânărul profesor Nicolae Bălan, în anul 1910 va scrie elogios despre hirotonirea ca episcop de Caransebeș a lui Elie Miron Cristea¹⁵. De altfel, manuscrisul acestuia, nefavorabil apariției revistei, nu se referise – în mod direct – la *proiectul* lui Nicolae Bălan, al cărui nume nici nu apare undeva. Era un răspuns dat intermediarului său, lui Grigorie Pletosu, care, și el, îl amintea pe tânărul de la Cernăuți *en passant*. Intermediarul numit va fi autorul primului articol din primul număr și membru în primul consiliu de redacție al revistei care apare, așa cum era normal să se întâmple, dar *după sfințirea catedralei*, la 1 ianuarie 1907! Prezența arhimandritului-vicar Ilarion Pușcariu în primul colectiv de redacție își avea temeiul și în aceea că el însuși *publicase*, în anul 1900 – dar înainte de demararea lucrărilor magistrale pentru Catedrală! – un volum excepțional, cu documente referitoare la destinul Mitropoliei Ardealului, în condiții grafice superioare, de mari dimensiuni, evident cu eforturi financiare remarcabile¹⁶. *Apelul* lui Nicolae Bălan a fost publicat la Sibiu după doar câteva decenii¹⁷. Deși slujea idei ce păreau contrare creșterii educației superioare a teologilor – implicit apariției *Revistei Teologice* – într-un oarecare sens Octavian Goga avea dreptate când sintetiza: românii erau într-o “zodie de întârziere” pe care era imperios necesar s-o depășească, ceea ce au și făcut, prin diverse realizări, inclusiv prin susținerea tinerei reviste, negate de poet. Dar, urmând pașii care li se păreau (lor și nouă azi) într-o succesiune logică: a satisfacerii nevoilor imediate și majore, eficiente mai ales pe termen lung.

Nu tocmai obiectiv/explicit, dar justificat pentru că scria tocmai în anul 1940, anul raptului hortist, profesorul Grigore Marcu¹⁸, expediază această controversă astfel: „*Până și sinodul nostru arhiepiscopesc s-a sesizat*”. Iar ideea „*de-o prometeică îndrăzneală nu s-a putut înfăptui din pricini lesne de-nțelese (...). Stăpânitorii vremelnici ai Ardealului despicat în mod silnic din butucul compact al românismului aveau suficiente motive să se pună de-a curmezișul acestei mobilizări a energiei tineretului valah cari, sub streășina ocrotitoare a Bisericii strămoșești pregăteau un viitor mai bun oropsitului norod, prăbușind Carpații peste fărâdelegile împilatorilor. Dar ideea a rămas*”. Butucul compact al românismului era acum „spart” de insidioasa lipsă de fonduri, *de-a curmezișul acestei*

¹⁵ TR, nr. 45, p. 189. și p. 229-232.

¹⁶ Ilarion Pușcariu, *Mitropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea Mitropoliei, dimpreună cu o colecție de acte*, Sibiu, 1900, VI+178+434 p.

¹⁷ În 1930 apare la Sibiu tocmai în *Revista Teologică*.

¹⁸ Grigore Marcu, 1940, vol *Omagiu* (vezi nota 1), p. 71 și *Revista Teologică*, nr. 39.

mobilizări a energiei tineretului valah stăteau nevoile pe care, într-adevăr, stăpânitorii vremelnici ai Ardealului le perpetuaseră de-a lungul secolelor, creând și agravând lipsuri ce trebuiau recuperate; doar că, șagunian vorbind...toate odată nu se puteau face! Opțiunea pragmatică a echipei informale Elie Miron Cristea a fost să avem întâi o mare împlinire, impusă inclusiv prin deosebit de importante sale valențe simbolice, urmând ca apoi toate celelalte să se lucreze la rândul lor.

ANEXE

I. Scrisoarea lui Ms. Grigore Pletosu

I. a „Ecselența Voastră Prea venerabil Sinod

Este fapt constatat și experiența fiecărui cărturariu inteligent și trecut prin școli dă dovadă despre aceea că pentru oricare carieră a vieții studiile teoretice și de specialitate făcute în perioada de obligativitate a acelora așteaptă ca să fie tot într-una completate și alimentate în mod voluntar când e vorba de a se ajunge un anumit grad de perfecțiune, și când e vorba ca trebuie să se țină pas cu progresele timpului. O simt aceasta cu toții: oamenii științei ceri trăiesc după carte tocmai așa de tare ca și rutinierii praxeii. Și dacă nu tocmai per absolutu s-ar putea suflina aceasta și despre clerul nostru, dar la prea o însămnată parte a celui și mai cu samă la clerul rural din cura animarum cum s-ar zice, o astfel de alimentare și perfecționare prin un continuu și voluntar studiu se arată ca o inevitabilă trebuință, astăzi doară mai mult ca orișicând. Căci omul conștient de chemarea sa niciodată n-are să se creadă desăvârșit și gata; Din contră e dator a ținea rost cu lumea și să țină cont de progresele ce aceea face, binesciind că viața practică nu e decât o altă școală pre carea nu o putem absolve decât trecând din dânsa.

Ar fi poate multe căile și mijloacele pentru o astfel de alimentare și desăvârșire spontană. Așa d.e. o bine întogmită bibliotecă manuală de specialitate, ocupare continuă cu studiul, exerciții practice, conversații, conferințe etc. Însă multe din aceste ar deveni ori prea îngrăunătoare slujbei opi prea costisitoare. Ca unul din cele mai avantajoase mijloace și care cred eu, mai bine ar putea acum servi acestor scopuri, se consideră îndeobște revistele de specialitate cari, ca organe de informațiune singure, pot să ne țină și în curent cu mersul și progresele științei, ale teoriei și praxeii. Deci:

Având în vedere că clerului nostru din archidieceză i-au lipsit și-i lipsește și cum cu desăvârșire un organ de specialitate, o revista științifică teologică, care și ca fond și ca redacțiune să atingă nivelul foilor de specialitate așa după cum ar trebui să fie: Enciclopedia teoriei și a praxeii dilnice;

Având în vedere că dintre foile periodice, cari ar avea astăzi pretențiunea a se gira ca foi de specialitate, atât aici la noi pe teritoriul Metropoliei, cât și afară de aceasta, între marginile Bisericei Ortodoxe Române, din cauza particularismului local de care sunt conduse niciuna nu poate mulțami trebuințele, nici ale noastre, ale Archidiecesei, nici cele generale: naționale-bisericesci și confesionale ortodoxe.

Având în vedere că mai cu seamă astăzi, sub stăpânirea vederilor prea liberare și prea cosmopolite în ceea ce privește confesionalismul bisericei noastre ortodoxe române,

alte biserici își fac binișor negoșul de propagandă și proselitism, chiar pe teritoriul bisericii ortodoxe /Invoc numai cele ce ni le subministă jurnalul Vremea despre proselitismul ce face Biserica Apusană în România/;

Având în vedere că înființarea unei reviste teologice este reclamată chiar de surescenența noastră, de studențimea teologică de la facultățile teologice ortodoxe de pre lângă universitățile din Cernăuți și București /dovadă apelul diligentului nostru stipendist Nicolau Balan de la Facultatea Teologică din Cernăuți/;

Având în vedere că după faprica stare de astăzi a lucrurilor suntem în drept a pretinde și a aștepta ca luminatul nostru cler din centru, corpul didactic a Institutului nostru teologic, profesorimea noastră ortodoxă de la celelalte institute, că apoi celelalte 34 protopresbiterate cu toto atăția protopresbiteri teologi specialiști, că cele preste o mie parochii cu toto atătea biblioteci parochiale, ca ceo reste o mie membri ai clerului nostru archidieceșan ajutați de elementele inteligente ale organismului nostru bisericesc precum și de toți factorii din corporațiunile noastre administrative: toți aceștia să fie în stare a susținea o revistă teologică carea ca organ de specialitate și ca fond și ca redacțiune să mulțamească toate trebuinele clerului nostru ortodox iar ca organ de informațiune să-l țină în curent cu progresele științifice, care ating chemarea sa pastorală: Îmi iau voia a propune prea veneratul Sinod archidieceșan să anuncie că este în mod neamănaver trebuință de o revistă teologică, carea ca organ de specialitate și enciclopedic, atingând atât ca fond cât și ca redacțiune nivelul cel mai înalt al foilor de specialitate bine redigiate, să poată completa și alimenta cunoscințele teoretice ale clerului nostru ortodox; să-i poată servi ca îndreptar practic și întru împlinirea chemării sale pastorale, iar ca informator sincer să-l țină în curent cu progresele pe cari le poate face după timp știința teologică. Și în legătură cu aceasta prea veneratul consistoriu archidieceșan să fie îndrumat ca în concelegere cu Comisiunea administratoare a Tipografiei Archidieceșane să întreprindă toți pașii de lipsă ca aceasta revistă să se poată înființa și să i se dea viață, dacă nu cu începutul anului 1905, dar în cel mai apropiat timp posibil.

Sibiiu, 4/18 aprilie 1904 Greg. Pletosu, Protoiereu, Deputat Sinodal”¹⁹.

I. b. „Extras din protocolul sinodului ordinariu al archidieceșei transilvane din anul 1904.

Sedința VI la 10/23 Aprilie 1904. Nr. 66. Comisiunea bisericească, prin referentul seu deputatul Vasilie Domșa, referă asupra propunerii de sub Nro. 32 a deputatului Gregoriu Pletosu referitoare la înființarea unei reviste teologice. La propunerea comisiunii (...) să transpune consistoriului spre studiere, având a raporta în cauză procsimei sesiuni sinodale. Extradat prin Dr. George Proca, secretar”.

II.

II .a. Elie Miron Cristea (Ms. Concept de referat consistorial)

„Venerabil Sinod Arch.!

Deputatul sinodal Gregoriu Pletosu a facut în Sesiunea sinodală premergătoare o propunere motivată și deail. Carea se poate reasuma în următoarele: „Venerabilul

¹⁹ S-a publicat și în TR, nr. 39, 10/23 aprilie 1904.

Consistoriu să fie îndrumat ca – în conțelegerea cu Comisiunea Adm. a Tipografiei Arch. să întreprindă toți pașii de lipsă pentru înființarea și susținerea unei reviste teologice, căreia se se dee viață în timpul cel mai scurt.”

Propunerea s-a predat Consistoriului spre studiere și raportare la sesiunea proxima.

Consistoriu Arh. satisfăcând concluderilor sinodal de la 10/23 aprilie 1904 nr.66, a studiat aceasta propunere atât din punctul de vedere al redactării, cât și al rentabilității, respective al posibilității de a fi susținută și drept rezultat propune Ven.Sinod următorul proiect de concluderilor meritore: „Sinodul apreciază motivele cuprinse în propunerea deputatului Gregoriu Pletoșu; dară nu află destule garanții pentru susținerea unei „Reviste teologice speciale” în cazul de a înființa acea revistă după modalitatea indicată în propunere și nici nu consideră de-o necesitate iminentă existența unei astfel de reviste speciale. P ecâtă vreme celor apți de-a scrie lucrări de cuprins teologic le stau deschise coloanele diarului „Telegraful Român” deja abonat din partea tuturor cetitorilor vizafi de propunetor, ca abonați ai noiei reviste. Drept aceea – întrucât se vor îmbia spre publicare asemenea lucrări de valoare- Sinodul poftesce și autorizează comisiunea administrativă a Tipografiei Archiepiscopale ca pe lângă actuala mărime a „T.R.” să dea din când în când suplemente cari să facă posibilă cât mai curândă lor apariție ca astfel nimenea să nu aibe motiv a se eplânge că o mișcare literară mai vie este pe acest teren este împedecat din lipsa de foaie potrivită pentru asemenea publicațiuni”. Consistoriu arhiepiscopal cunoscând actuala situație a arhiepiscopiei este convins că mai mult nu se poate face deocamdată întru sprijinirea celor ce se îndealinesc Cu lucrare de cuprins teologic.

Orice nou factor cultural se naște din necesitatea situației coapte pentru de-al și putea susține garanții suficiente însă nu aflăm destule în cazul acesta, trebuie să constatăm că bazați pe experiențele din trecut, o asemenea revistă specială în arhiepiscopie, nu s-ar putea susține căci de-o parte lipsesc încă puterile²⁰ car să ridice valoarea internă a ei preste „Candela” de la Cernăuți, „Biserica Ortodoxă” de la București, ori „Viitorul” de la Iași, iară de altă parte lipsește un număr corespunzător de cetitori cu interes față de asemenea lucrări.

Telegraful R. care corespunde unor necesități diaristice mult mai generale încă, abia s e poate susține și are restante de preste 30.000 de coroane. Deci o încă reviste ar mări acest deficit însemnat și ar crea alte dificultăți nou pe lângă cele vechi abia delăturabile.

Afară de aceea nu este o dezvoltare naturală și sănătoasă aceea când toate se impun de jos, garanții mai multe de trainicie are aceea ce isvorește din terenul care are a nutri dezvoltarea și susținerea instituției celei nou. Carii vor fi colaboratori calificați pentru o asemenea revistă, ea s e va naște de sine cum era de odinoară „Foița Telegrafului Român”. Faptul atins de propunător, că un grup de studenți de teologie, altcum ueloși și promițători, intenționează înființarea unei asemenea reviste, nu poate fi dătător de ton, căci delicatețea chestiunilor teologice, reclamă ca asemenea reviste să fie redactate de bărbați copți, cu deplină competență în materii teologice, unde

²⁰ Puterile intelectuale. Este adevărat că lipsa unui câmp de instrucție generează ea însăși necreșterea forțelor intelectuale. Pe de altă parte, discuțiile din acel moment despre apariția unei reviste la Blaj susțineau demonstrația lui Elie Miron Cristea.

eventualele grșale au cele mai grave urmări. Vestitul profesor de la Universitatea din Cernăuți, Eusebiu Popovici, lucra de decenii la o istorie bisericească universală și încă n-a îndrăznit a o scoate în tipar.

De altă parte, adevărat este și aceea că în actuala secetă de lucrări teologice datorința tuturor factorilor competenți este a ușura cât numai să poate apariția unei asemenea lucrări, spre a da curs liber aventului de toți așteptat pe acest teren.

Consistoriul a și făcut posibilul când i s-a dat ocaziune și va stărui și în viitor atât în sfera competenței sale cât și la comisiunea administrativă a Tipografiei Arhidieceșane. Telegraful R. Deocamdată poate prevedea actualele trebuințe, eară că cei ce ofere spre publicare asemenea lucrări să nu aștepte prea mult până să le ieie la rând lucrările lor, se pot eda la caz de necesitate suplimente de cuprins literal-teologic, cari eventual să poată fi compactate și separat.

Aceasta o cer și mai multe conferinșe preoțești a căroro membrii au constatat lipsa de a li se oferi și lectura șcientifică teologică în formă de suplement²¹.

Iară când mișcarea literară va fi luat un avânt mai mare, ori din inițiativa particulară să va fi înființat o asemenea foaie, Consistoriu va căuta a sprijini – în cadrele posibilității și în mijloace materiale o asemenea întreprindere în interesul bisericei și a instituțiunile ei. Ne rugăm a se primi propunerea făcută și a o ridica la valoare de conclus. [Semnează] Ioann, AEpp, Sebu, Dr. EMCristea”.

Adnotări. „Pres. La exped. 23 VI 1904. La Sinod. Atenție !! O subscrie Exelentia Sa”.

II.b. ESTRAS din protocolul sinodului ordinariu al arhidieceșei transilvane din anul 1905

Ședința II, la 26 Aprilie (9 Maiu) 1905

Nro 28. Comisiunea bisericească prin referentul ei Dr. Dumitru Ștefan referând asupra actului consistorial dela 1 Iuniu 1904, Nro 4416 Bis[ericesc], în care consistoriul arhidieceșan își espune vederile sale în afacerea înființării unei „Reviste teologice”, ceea ce s-a cerut în sesiunea anterioară prin propunerea deputatului Gregoriu Pletosu.

La propunerea referentului comisiunii (...) sinodul, acceptând în toată estensiunea sa propunerea consistoriului, cuprinsă în raportul de mai sus, enunță drept conclus:

Sinodul apreciază motivele cuprinse în propunerea deputatului Gregorie Pletosu, dară nu află destule garanții pentru susținerea unei „Reviste teologice” speciale în cazul de a înființa acea revistă după modalitatea indicată în propunere; (...) celor apți de a scrie lucrări de cuprins teologic le stau deschise coloanele ziarului „Telegraful Român”, deja abonat din partea tuturor cetitorilor visați de propunetor, [potențial] ca abonenți și ai noiei reviste (...).

Sinodul arhidieceșan, cunoscând actuala situațiune a arhidieceșei, este convins, că mai mult nu să poate face deocamdată întru sprijinirea celor ce să indeletnicesc cu lucrări de cuprins teologic. Estradat prin Dr. George Proca, secretar. Spre scire, M. Lazar, ases. Consist. (Sublinierile ne aparțin).

²¹ Grigore Pletosu și Nicolae Bălan vor fi în acei ani colaboratori remarcabili la *Foișoara Telegrafului Român*.



Fig. 1



Fig. 2

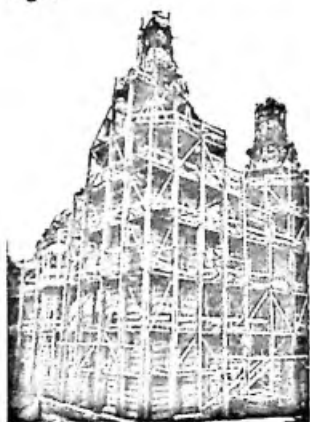


Fig. 3

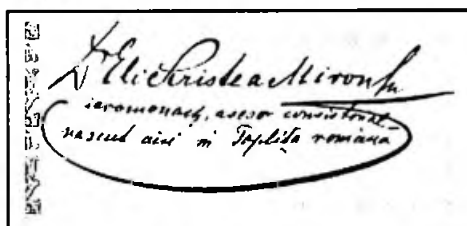


Fig. 4-5

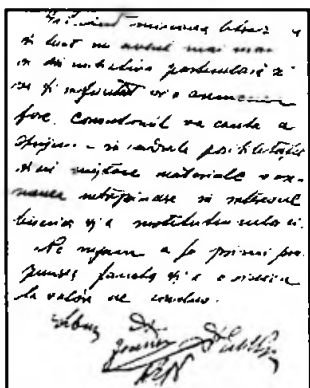


Fig. 6

Lista figurilor:

1. și 2. În Cernăuți, *Catedrala arhiepiscopescă*, fondată în 1844, sfințită încă din anul 1864 și *Seminariul clerical gr. ort. arhiepiscopesc*, fondat în 1826. (După *Enciclopedia Română*, coord. C. Diaconovici, Sibiu, 1896, Vol. I, p. 781-783).
3. La Sibiu, doar „în lucru”, *Catedrala mitropolitană ortodoxă*, în anii 1903-1904.
- 4-5. Semnăturile lui Elie Miron Cristea și Nicolae Bălan pe actul solemn de la sfințirea bisericii din Toplița, 1903.
6. Finalul manuscrisului lui Elie Miron Cristea, cu semnăturile autografe ale susținătorilor referatului consistorial.

The Theological Review, The Sibiu Consistory and the Assessor Elie Miron Cristea (1904-1905). At the beginning of the 20th century, one of a scholar's noblest and most natural aims was to edit a publication and Transylvanian theologians were no exception to the rule. They were already a compact, experienced and motivated cluster. However, publishing a review involved many other elements of which many were dependent on the so-called "couleur locale". First, such a publication needed a reading public and the necessary creative forces. Secondly, other items topped the agenda of the authorities of that time. The first attempt to publish a theological review in Sibiu, which was well-documented through at least two explanatory documents – the Appeal of the theology student Nicolae Bălan (in subsidiary) and a memorial of professor Grigore Pletoșu, member of the Synod – received a negative answer. We should however consider the fact that in 1904 all structures of the Transylvanian Archdiocese were involved in one of the most debated and important projects, namely the building of the Cathedral in Sibiu. Andrei Saguna's spirit governed all projects and principles; he was the one who started the construction of the Cathedral and published the first issue of the diocesan periodical, *Telegraful Român* (the Romanian Telegraph). This spirit could chiefly be expressed as follows: Do everything at the right time! The analysis performed by Elie Miron Cristea in June 1904 was assumed by the Metropolitan and the Consistory, but the conclusion was that under the given circumstances it was not possible to publish such a theological review in Sibiu. There was a second principle, complementary to the one mentioned above, expressed by another Sagunian slogan: One thing must be started and another must be completed! Thus, the first issue of the *Theological Review*, a publication welcomed (or just accepted) by everyone, was printed in January 1907, a few months after the new Cathedral had been blessed. The Review joined the Cathedral to become part of a Romanian project that became attainable only after half-a-century since the abolition of serfdom in Transylvania.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ÎN „REVISTA TEOLOGICĂ” ÎNTRE ANII 1907-1947

LECT. UNIV. DR. DANIEL BUDA

În acest an Ortodoxia întreagă comemorează o mie șase sute de ani de la trecerea la Domnul a Sfântului Ioan Gură de Aur. Pentru ortodocșii sibieni, anul acesta are o importanță aparte, datorită organizării la Sibiu a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, dar și datorită sărbătoririi a o sută de ani de la apariția primului număr al *Revistei Teologice* de la Sibiu. Pentru acest număr omagial al *Revistei Teologice*, m-am gândit să combin într-un anume fel cele două evenimente: comemorarea a o mie șase sute de ani de la trecerea la Domnul a Sfântului Ioan Gură de Aur și centenarul *Revistei Teologice* și să realizez o analiză a modului în care Sfântul Ioan Gură de Aur a fost prezentat de către revista sibiană pe parcursul existenței ei de un secol. Din motive de spațiu, am conceput acest proiect în două articole distincte, primul urmând a analiza subiectul propus pe parcursul anilor 1907-1947 (adică din momentul apariției și până în 1947, când, datorită interdicțiilor dictate de regimul comunist, apariția *Revistei Teologice* a încetat), iar cel de-al doilea pe parcursul anilor 1956 (adică din momentul reapariției acesteia sub numele Mitropolia Ardealului) și până astăzi (din 1990 a reprimut numele dat de fondatorul ei, adică *Revista Teologică*). Nădăjduiesc ca cel de-al doilea articol să fie publicat în numărul următor al *Revistei Teologice*.

În ce privește metoda de lucru, m-am gândit să analizez aparițiile legate de Sfântul Ioan Gură de Aur – studii, publicații din opera hrisostomiană, recenzii sau simple consemnări – îmbinând ordinea cronologică cu cea sistematică. În finalul articolului am adăugat o *Addenda* cu scopul de a pune la îndemâna cititorului o listă, sper completă, a preocupărilor hrisostomiene din *Revista Teologică*.

În primul număr din an. 1907, sub titlul *Cătră Cetitori!*¹ semnat „Redacțiunea”, dar redactat, foarte probabil, de Dr. Nicolae Bălan, sunt anunțate obiectivele *Revistei Teologice*. Noua inițiativă teologică jurnalistică ardeleană își dorea să fie un organ de cercetare, studiu teologic și informare pus în slujba Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal. Revista va avea ca și obiect întregul spectru teologic, „în special ... domeniul istoric”² – ține să ne accentueze articolul programatic mai sus amintit. Apariția unei

¹ *R.T.* nr. 1, ian. 1907, p. 1-5.

² *Ibidem*, p. 4.

reviste teologice în Biserica Ortodoxă din Ardeal era absolut necesară, căci *Telegraful Român* care apărea tot la Sibiu din vremea lui Andrei Șaguna nu putea răspunde necesității publicării unor articole și studii teologice mai ample. Pe de altă parte, celelalte Biserici din Ardeal, precum și Biserica Ortodoxă Română de peste munți aveau la dispoziție astfel de reviste, iar Biserica Ortodoxă Ardeleană nu putea rămâne mai prejos. Tânărul teolog Nicolae Bălan – la înființarea Revistei Teologice avea doar 25 de ani – viitorul Mitropolit al Ardealului, și-a dovedit încă o dată spiritul vizionar prin înființarea Revistei Teologice.

1. Prima pomenire a Sfântului Ioan Gură de Aur în Revista Teologică este realizată prin intermediul unei scurte note cu titlul *1500 ani dela moartea sf. Ioan Gură de Aur* publicată la rubrica *Informațiuni* în numărul din septembrie – octombrie 1907³ și semnată N. B (adică inițialele de la Nicolae Bălan). Aceasta ne relevă faptul că acum o sută de ani în mediile eclesiale și teologice românești de peste Carpați existau preocupări cu privire la modul în care ar trebui sărbătorită comemorarea a 1500 de ani de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur. Revista bisericească *Cuvântul adevărului* (nr. 7-8) care apărea la Râmnicu Vâlcea, la care scurta notă face referire, enumera câteva propuneri concrete în acest sens, redată și de scurta notă a teologului sibian. Acesta nu ezită să semnaleze că „autoritatea noastră bisericească” (ardeleană) nu a inițiat nici o „pregătire concretă pentru serbarea din 13 noiembrie”, ziua pomenirii Sfântului.

2. În numărul următor al revistei, Nicolae Bălan inițiază publicarea unui articol intitulat simplu *Sf. Ioan Gură de Aur*⁴. Publicat în șase serii, articolul cuprinde o biografie a Sfântului Ioan, o evaluare a calităților oratorice ale Sfântului, precum și a criteriilor după care își alcătuia predicile. Biografia este presărată cu numeroase citate care au menirea de a demonstra calitățile intelectuale și spirituale ale Sfântului, relația de prietenie a Sfântului Ioan cu un oarecare Vasile, relația plină de duioșie cu mama, frumusețea vieții monahale etc. A doua parte a articolului, intitulată *Unele calități ale oratoriei sale* și publicată în trei serii⁵ încearcă să răspundă la întrebarea: care sunt calitățile care i-au adus Sfântului Ioan supranumele de „Gură de Aur”? Mai întâi prezintă păreri diferite ale autorilor, după care acest nume i-a fost adus de „direcția practică”, „forma populară” sau „puterea și însuflețirea”⁶ predicilor sale. După părerea lui N. Bălan, toate aceste trei calități la un loc l-au făcut cel mai mare orator creștin. Sunt enumerate apoi calitățile predicii hrisostomiene dovedite prin numeroase fragmente citate din operele acestuia. Articolul a avut evidente rațiuni pastorale. Partea a doua a articolului se constituie într-un valoros îndrumar omiletic avându-l ca și principală sursă și exemplu mereu actual⁷ pe Sfântul Ioan Gură de Aur. N.

³ p. 378.

⁴ *R.T.*, an. I, nr. 11, nov. 1907, p. 389-403.

⁵ *R.T.*, an. II, nr. 1, ian. 1908, p. 19-29 și *R.T.*, an. II, febr. 1908, p. 70-79; an. II, mart. 1908, p. 113-118.

⁶ *R.T.*, ian. 1908, p. 20.

⁷ Actualitatea predicii hrisostomiene este subliniată de cea de-a patra parte a studiului d) *Părerile sale despre însemnătatea predicii*, *R.T.* nr. 5, mai 1908, p. 205-209.

Bălan este cel care a consemnat în scris una dintre anecdotele cu caracter omiletic atât de cunoscute în Ardeal⁸. Scopul constituirii unui scurt material propedeutic omiletic rezultă în mod evident din faptul că autorul lui promite preoților cititori ai revistei, redarea, la finalul articolului, a unei liste bibliografice cu operele hrisostomiene traduse în limba română, precum și a unor „izvoare de studiu”⁹. Acest lucru nu se va mai întâmpla. Mai mult, deși în ultima parte publicată a articolului el promite că va reveni cu o altă serie în care va arăta „cari anume sunt calitățile ce le cere Sf. Ioan dela un orator bisericesc”¹⁰, acest lucru nu se va mai întâmpla niciodată.

Articolul conține relativ puține note bibliografice, fiind realizat, cred, pe baza unor lucrări scrise în limba germană. Autorul consemnează prin note bibliografice mai ales citatele din opera Sfântului Ioan, recurgând la puținele traduceri românești din opera hrisostomiană existente la acea vreme¹¹, dar mai ales la originalul grecesc care i-a fost accesibil prin intermediul colecției Migne. Articolul a fost bine receptat în articolele ulterioare publicate în Revista Teologică, ceea ce se vede din faptul că a fost citat sau folosit ca și sursă de alți autori care au scris despre Sfântul Ioan.

La o sută de ani după conceperea lui, acest articol al lui Nicolae Bălan conține unele afirmații istorice care astăzi nu mai sunt actuale. De exemplu, în opinia autorului, Diodor și Carteriu ar fi fost „egumeni ai unei mănăstiri din apropierea Antiohiei.”¹² Astăzi știm că cei doi întemeietori ai școlii antiohiene erau laici atunci când au întemeiat așa-numitul asketerion, o școală de studiu biblic, organizată, ce-i drept, după modelul unei comunități monahale.

3. În calitate de întemeietor și redactor-șef al Revistei Teologice, Dr. Nicolae Bălan se pare să fi inițiat publicarea unor omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur într-o serie intitulată *Din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur*. Primele scrieri publicate în această serie fuseseră deja publicate în alte lucrări. Prima traducere a unei omilii¹³ a Sfântului

⁸R.T., febr. 1908, p. 73-74: „Îmi vine în minte următoarea anecdotă, care se povestește despre doi predicatori. Un predicator vestit ascultase odată o predică a unui coleg mai tânăr. La sfârșitul slujbei, întreținându-se împreună despre arta predicării, predicatorul mai tânăr a întrebat pe cel mai bătrân, dacă se mai pregătește și acum pentru predică, și a rămas uimit primind răspuns afirmativ. «Eu» – zise atunci predicatorul mai tânăr, vrând să paradeze cu marele său talent oratoric – «numai partea primă – introducerea – predicea mi-o pregătesc în scris, asupra părții a doua – tratarea – meditez numai, iar partea din urmă – încheierea, – o las în seama Duhului Sfânt, care mă va inspira». «Al naibii lucru» – îi răspunse la aceasta bătrânul iscusit – «d-ta predici mai bine decât Duhul sfânt!» – care va să zică: încheierea predicei, pentru care nu se pregătise, a fost partea cea mai slabă”.

⁹ Vezi nota 1, p. 76.

¹⁰ p. 209.

¹¹ Precum traducerea lucrării Despre Preoție realizată de Iosif Barac la 1865 și publicată în 1865 în tipografia arhiepiscopiei de la Sibiu (vezi nota 1, p. 392), a Omiliilor la Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel traduse de arhim. Theodosie Athanasie și publicate la Iași în 1902 (vezi nota 2, p. 23 din R.T. an. II, nr. 1, ian. 1908), a Omiliilor la Epistola către Coloseni traduse de același Theodosie Athanasie (vezi nota 1, p. 76).

¹²R.T., an. I, nr. 11, nov. 1907, p. 394.

¹³ Este vorba de *Cuvântare la sârbătoarea „An. nou”*. Din cuvântarea aceluia sf. Părinte intitulată: „In Kalendas”, R.T., an. II, nr. 1, ian. 1908, p. 31-35.

Ioan apărută în Revista Teologică a fost realizată de G.(rigorie) Pletosu¹⁴ și este o republicare a acestei cuvântări apărută pentru prima dată în 1896 în lucrarea *Retorică Carte de cetire* a aceluiași autor¹⁵. Probabil avem de-a face cu o traducere din germană. Publicarea acestei omilii în primul număr al anului 1908 se potrivește cu sărbătoarea Anului Nou. În aceeași serie este publicată o *Cuvântare la ziua Învierii Domnului*¹⁶ tradusă de același G. Pletosu. Din nou predica publicată se potrivește cu sărbătoarea Paștilor. Nu ni se oferă nici o referire cu privire la o eventuală publicare anterioară a traducerii sau cu privire la textul pe baza căruia a fost făcută traducerea. Este vorba de cuvântarea hrisostomică ce se citește și la slujba Învierii.

În numărul pe iunie-iulie al anului 1909 a fost publicat un *Cuvânt la 6 august, Schimbarea la față a Domnului*¹⁷ cu o notă explicativă în care G. Pletosu arată faptul că textul publicat este preluat din Omilia 54 la Evanghelia după Matei publicată de Iosif Hefelo sub titlul Paștile, trad. în românește de „preasfințitul episcop Melchisedec pe care G. Pletosu a revăzut-o și confruntat-o cu traducerea germană a lui Hefele¹⁸.

În anul următor N. Cârstea a inițiat publicarea a două omilii despre Sfântul Apostol Pavel¹⁹. Traducătorul menționează faptul că a realizat traducerea după „originalul elinesc” fără a face vreo trimitere la colecția patrologică folosită.

Din dorința de a publica material omiletic, s-a recurs la reproducerea unor predici hrisostomiane publicate deja peste munți. Astfel avem publicat un *Cuvânt la Duminica a 5-a a Sfântului și Marelui Post*²⁰ și la Duminica 27 după Rusalii²¹ preluate din *Sasezeci și patru cuvinte sau Predice* (trad. de Roman Melchisedec și publicate la București în 1883²²). La fel stau lucrurile și cu publicarea, în nr. 4 din anul 1938, a unei omilii din seria *Despre pocăință*²³ care este o reproducere din seria cu același nume publicată în volum la Sibiu în același an.

4. Arhimandritul Iuliu Scriban a publicat, în două serii, o foarte bine documentată²⁴ consemnare despre modul în care a fost sărbătorit la Roma, cel de-al XV centenar de

¹⁴ Informații despre G. Pletosu vezi în Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Enciclopedică, ed. a II-a, București, 2002, p. 368-369;

¹⁵ Vezi *Ibidem*, nota 1, p. 31.

¹⁶ *R.T.*, an. III, mart. 1909, nr. 3, p. 180-184.

¹⁷ *R.T.*, an. III, iun.-iul. 1909, nr. 6-7, p. 337-341.

¹⁸ Nota 1, p. 337.

¹⁹ Homilia I în *R.T.* an. IV, iun. 1910, nr. 6, p. 252-257; Homilia II, *R.T.* an. V, nr. 7-8, iul.-aug. 1910, p. 303-307.

²⁰ *R.T.* an. V, nr. 4, 15 febr. 1911, p. 121-124.

²¹ *R.T.*, an. V, nr. 12-13, 15 iun.-1 iul. 1911, p. 491-495.

²² Nota 1, p. 121.

²³ *Despre pocăință. Predica Când se întoarce de la țară*, în rom. de St. Bezdechi, Prof. la Univ. din Cluj, *R.T.*, an. XXVIII, nr. 4, 1938, p. 150-160.

²⁴ Autorul folosește ca surse – pentru prima parte a consemnării care este mai importantă pentru scopul acestui studiu – Le Temps, Eco del Pontificato, The New York Herald, Die Woche, Der alte Glaube, Civiltà Cattolica și Kölnische Volkszeitung. Articolul a fost scris la 24 februarie 1908 la Baden-Baden unde autorul era superior al capelei românești din Baden Baden (1904-1909). Așa se explică accesul lui la publicațiile străine.

la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur²⁵. Sărbătorirea, fixată inițial pentru 13 noiembrie 1907, a fost amânată, datorită tulburărilor din Italia, pentru 27 ianuarie (zi în care și Biserica Ortodoxă prăznuiește Aducerea moaștelor Sfântului Ioan), însă a avut loc abia în 12 februarie, așa cum lasă să se înțeleagă o notă de subsol a consemnării. Motivul celei de-a doua amânări „a fost motivată de împedecarea clerului oriental a veni mai înainte.”²⁶ Scopul acestei consemnări însă a fost mai degrabă de a combate modul în care a fost folosit acest eveniment de către Biserica Romei, decât de a ne informa despre desfășurarea propriu-zisă a evenimentelor.

Autorul preferă să ia atitudine față de interpretarea greșită care a fost dată evenimentului de către presa internațională. Biserica Romano-Catolică a vrut să creeze impresia că întreaga Biserică Ortodoxă a luat parte la eveniment. De fapt au fost prezenți doar cei reprezentanți ai unor Biserici unite cu Roma, printre care patriarhul Ciril VII al Antiohiei, împreună cu mai mulți episcopi. Ei au săvârșit la Roma Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, fiind «pentru prima dată în istorie când un reprezentant al unei Biserici orientale a oficiat liturghia sub bolta Sf. Petru» cum consemna ziarul *Le Temps*. Mai supărător i se pare faptul că ziarul *The New York Herald* scrie că «toți creștinii răsăriteni sunt cunoscuți ca «malchiți» și se țin de Biserica Romei, iar revista *Die Woche* consideră evenimentul drept «o zi vrednică de amintire în analele istoriei bisericești».

Amănuntele ceremoniei sunt relatate după ziarul catolic *Kölnische Volkszeitung*. Textul reprodus, care pare a fi o traducere²⁷ din ziarul amintit, arată într-adevăr că ceremoniile închinare Sfântului Ioan la Roma nu erau lipsite de intenții prozelitiste. Este pomenit faptul că «nici în timpul tratărilor pentru unire la ambele sinoade din Lyon (1274) și Florența (1438) n-a azistat Papa la liturghia greacă»²⁸ așa cum s-a întâmplat cu ocazia Sfintei Liturghii din 12 februarie 1908. Relatarea cuvântării papei de a doua zi, 13 februarie, este punctată cu scurte comentarii spontane²⁹ urmată apoi de o combatere lungă și feroce, bine documentată istoric³⁰, dar pe un stil extrem de polemic a poziției papalității față de Biserica

²⁵ *Al XV-lea centenar dela moartea Sf. Ioan Gură de Aur în Roma, R.T. febr 1908, p. 79-85; mart. 1908, p. 119-127.*

²⁶ Vezi nota 2, p. 79.

²⁷ Deși nu am avut la dispoziție originalul german, este o evidentă greșeală de tipar, care reiese din context, la p. 81, r. al 12-lea al traducerii unde în loc de „...cel al Bisericii române” trebuie citit „romane”.

²⁸ p. 81.

²⁹ De exemplu, afirmația „papii romani au prețuit totdeauna Biserica orientală și i-au arătat iubirea lor chiar și după schizmă, după cum istoria arată” este urmată de semnul exclamării și apoi al întrebării „(!?)” care cu siguranță au fost inserate de Iuliu Scriban. Apoi afirmația „Papatul (a se citi papalitatea n. n.) n-a uitat niciodată pe frații despărțiți” este comentată prin cuvintele „(cine s-ar îndoi de asta?)”.

³⁰ Nu doresc să comentez polemica anticatolică a acestei consemnări. Totuși nu pot să nu fac o remarcă. La p. 120 autorul afirmă, pentru a susține ideea că „nu valoarea papilor a ținut Roma în neatârnare de împărați, ci împrejurările, mai favorabile decât Bisericii orientale” că „(până și hoți de mare s-au suit pe scaunul papal, ca Ioan XXIII)”. Avem de-a face cu o greșeală de tipar căci papa Ioan al XXIII a păstorit între anii 1958-1963, deci la cincizeci de ani după publicarea acestui articol. Acuzajă că înainte de a deveni papă a fost „hoț de mare”, adică pirat, îl vizează probabil pe papa Ioan XXII (1316-1334).

Ortodoxă³¹. În dezvoltarea argumentelor sale istorice împotriva prozelitismului catolic, Iuliu Scriban face două referiri la Sfântul Ioan Gură de Aur ca și bărbat plin de curaj care a înfruntat pe cei puternici (adică puterea imperială) suferind de pe urma acestora³². Discursul antipapal al autorului este cauzat probabil de faptul că revista unită „Unirea” în nr. 8 din an. 1908 a redat în traducere românească cuvântarea papei din ziua respectivă³³.

5. Nicole Cotos a publicat în patru serii în Revista Teologică conferința cu titlul *Jurământul în cele 21 de predici „despre statui” și în predica întâia „cătră catechumeni” ale celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur*³⁴ susținută la 28 decembrie 1907 la societatea Academică Teologică Română la sedința închinată împlinirii a 1500 de ani de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur³⁵. Studiul se bazează aproape în exclusivitate pe omiliile *Despre statui* ale Sfântului Ioan Gură de Aur la care se adaugă recurgerea sporadică la Prelegerile academice din Teologia morală ortodoxă publicată la Cernăuți în 1906 de E. Voiutski și abordează chestiunea jurământului din aceste omilii, din punct de vedere moral. Studiul dorește să demonstreze că Sfântul Ioan combate jurământul abuziv, datorită folosirii excesive a jurământului de către antiohienii creștini din vremea sa. Sunt aduse o serie de exemple biblice și practice împotriva jurământului, oferindu-se totodată și remedii împotriva acestui păcat. Articolul realizează și scurte introspecții despre jurământ și păcat, având ca sursă manualul de morală mai sus citat. Deși articolul nu mi se pare a avea o calitate deosebită, el arată legătura strânsă care exista între teologii români, precum și faptul că la Cernăuți, Sfântul Ioan Gură de Aur a fost sărbătorit prin organizarea unui simpozion.

6. M-aș fi așteptat ca articolul cu titlul *Christologia antiohiană la sfârșitul secolului IV. Și începutul secolului V*³⁶ al lui Nicolae Popoviciu să fi cuprins o referire la hristologia Sfântului Ioan Gură de Aur. Autorul acestui articol însă se mulțumește cu enumerarea Sfântului între reprezentanții școlii antiohiene caracterizându-l ca

³¹ Probabil la această consemnare a lui Iuliu Scriban face referire o scurtă notă publicată în ultimul număr din an. 1957 sub titlul *Pomenirea Sfântului Ioan Gură de Aur* și semnată *Redacția*. Nota, care dorește să marcheze împlinirea a cincisprezece veacuri și jumătate de la moartea Sfântului Ioan Hrisostom, arată cum nu se poate mai bine declinul teologic al anilor cincizeci în România comunistă. După ce pe parcursul întregului an, revista nu a publicat nimic despre sau din opera Sfântului, acum se mulțumește cu evocarea sărbătorilor de acum cincizeci de ani care au fost folosite de Biserica Romano-Catolică «spre a-i storce Sfântului Ioan Hrisostom mărturii pro-primațiale». Cel care a răspuns acestor încercări ar fi fost Dr. N. Bălan într-un studiu care își păstrează valabilitatea «spulberând încărcarea retroactivă a Sfântului Ioan Gură de Aur cu preocupări, intenții și preferințe pe care nu le-a avut, săvârșită de superzelel papistaș al teologiei oficiale romano-catolice». Nota pare de fapt să facă referire la această consemnare a lui Iuliu Scriban, căci articolul lui N. Bălan nu face nici o referire anti-catolică.

³² p. 119 și 121.

³³ Vezi nota 1, p. 83.

³⁴ Publicată în *R.T.*, an. III, nr. 1, ian. 1909, p. 30-36; nr. 3, mart. 1909, p. 151-157; nr. 11-12, nov.-dec., p. 488-493; an. IV, nr. 7-8, iul.-aug. 1910, p. 286-290.

³⁵ Vezi nota 1, p. 30.

³⁶ *R.T.*, an. XXI, oct. 1931, nr. 10, p. 368-382.

„renumit ca exeget, care însă nu a luat parte activă la dezvoltarea și profesarea christologiei.”³⁷ Abordând ideea clasică despre poziția doctrinară a Sfântului Ioan, autorul pare astfel să-l ferească de orice legătură cu erezia lui Nestorie, aruncând în schimb vina acestei erezii mai ales asupra bunului prieten al Sfântului Ioan, Teodor de Mopsuestia³⁸.

7. În numărul din ianuarie 1933 a apărut, sub titlul *Suferințele Sfântului Ioan Gură de Aur. Pe scaunul patriarhal din Constantinopol*³⁹ un material semnat de Ștefan Lupșa. Acesta nu poate fi numit practic studiu, pentru că urmează, așa cum însuși autorul consemnează la sfârșit, o lucrare a istoricului Duchesne. Nu este nici o traducere propriu-zisă, căci autorul nu urmează fidel textul original folosit ca unică sursă. Este mai degrabă o prelucrare după cunoscutul istoric bisericesc francez, care are menirea de a informa însă corect cititorii Revistei Teologice despre perioada constantinopolitană a Sfântului Ioan Gură de Aur, precum și asupra cauzelor care au dus la depunerea lui.

8. În 1943 a fost publicat un articol cu titlul *Foloasele citirii Sfintei Scripturi după Sf. Ioan Hrisostom*⁴⁰ semnat de Iustin Moisesescu, pe atunci profesor la Facultatea de Teologie din Cernăuți. Articolul apărea în contextul în care acest număr al Revistei Teologice era dedicat Sfintei Scripturi (sub tema „Învățătura Învățăturilor”) și este de fapt, așa cum arată o notă de subsol⁴¹, o reproducere fragmentară din lucrarea *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Cernăuți, 1942, p. 111-118. Folosindu-se de citate din Sfântul Ioan Gură de Aur, autorul demonstrează că Sfânta Scriptură cuprinde învățătura cea adevărată și principiile morale. De aici rezultă că citirea cuvântului revelat este în egală măsură o datorie de creștin și o necesitate naturală. Spre a-i fi de folos însă citirea Scripturilor, creștinul trebuie să identifice scopul citirii cuvântului revelat cu cel pentru care cărțile biblice au fost scrise. Păstrarea constantă a contactului cu Scripturile inspirate înseamnă accesul nemijlocit la revelație și la învățăturile morale. Sfântul Ioan face o diferență între simpla citire a Scripturilor și înțelegerea lor. Numai cei care perseverează ajung să înțeleagă Scripturile. Ele pot deveni sursă de sfințenie numai prin perseverență. Sfânta Scriptură este asemeni unei chitare – exemplifică Sfântul Ioan – care în mâna unui artist scoate melodii frumoase, iar în mâna unui neștiutor scoate doar sunete deranjante. La fel Scriptura poate primi sensuri greșite dacă este citită de un neștiutor, însă este sursă de viață pentru cei care știu să o interpreteze cum se cuvine.

9. Un articol amplu, în șase serii a fost publicat de către Ștefan Bezdechi care a avut preocupări constante în traducerea în românește, dar și cercetarea operei Sfântului

³⁷ p. 370.

³⁸ „Erezie condamnată de sinodul III ecumenic din Efes la 431, trebuia deci să poarte numele de teodorianism. ...Nestorie a împrumutat numele său unei erezii făurite de un altul” (p. 382).

³⁹ R.T., an. XXIII, ian.-febr. 1933, nr. 1-2, p. 17-34.

⁴⁰ R.T. an. XXXIII, nr. 1-2, ian.-febr. 1943, p. 91-97.

⁴¹ Nota 1, p. 91.

Ioan Gură de Aur. Articolul poartă titlul *Sfântul Ioan Gură de Aur și Platon*⁴², cuprinde însă și o introspecție (seria I și II a articolului) în poziția principalilor Părinți ai Bisericii anteriori Sfântului Ioan, față de filosofie, în special față de Platon (Sfântul Iustin Martirul, Taian, Atenagoras, Tertulian, Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Vasile cel Mare, Amfilochiu de Iconiu, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, istoricul Socrate, Sfântul Ioan Damaschin). Autorul dorește să afle motivele pentru care Sfântul Ioan Gură de Aur a excelat în ponegrirea lui Platon, a cărui filosofie a fost atât de apropiată de creștinism, din moment ce pentru alți Părinți ai Bisericii Platon a fost „Moise anticizant” (Clement Alexandrinul), iar Sfântul Ioan nu a fost deloc un necunoscător al filosofiei, din moment ce a studiat-o împreună cu faimosul Libanius.

A treia serie încearcă să răspundă la întrebarea propriu-zisă: *Cum judeca Sf. Ioan Gură de Aur pe Platon?*⁴³ Un prim răspuns ar fi acela că tânărul Ioan a studiat cu Libanius în primul rând retorica, iar acesta, ca orice bun retor din vremea lui, apela doar contextual la anumite citate din marii filosofi, fără a le cunoaște efectiv filosofia. Astfel, de la școala lui Libanius, Ioan a plecat, în ce privește cunoștințele filosofice „cu un sac plin de vorbe în spatele cărora nu se află nimic.”⁴⁴ Nici după aceea Sfântul Ioan nu a manifestat un interes deosebit față de filosofie, fapt pentru care autorul poate concluziona că Sfântul Ioan „a cunoscut superficial pe Platon”⁴⁵, dar și pe alți filosofi⁴⁶.

Aceasta nu înseamnă că opera lui Platon i-a fost total străină. În școală a avut contact cu scurte citate din opera acestuia care erau reproduse în manualele vremii, iar după ce a devenit orator creștin, se pare că a cunoscut *Gorgias* și alte opere de interes moral ale lui Platon. Însuși autorul articolului a întreprins cercetări amănunțite în această direcție, pe care le-a publicat în alte lucrări anterioare, dar la a căror concluzii apelează acum.

O altă cauză a polemicii Sfântului Ioan față de Platon ar fi aceea că el preia atitudinile similare ale altor Părinți ai Bisericii⁴⁷. Cunoașterea indirectă a operei lui Platon, interpretată deja greșit de sursele ajunse la Sfântul Ioan sunt dovedite prin citate elocvente. La aceste cauze legate de modul ce cunoaștere a operei platoniene, s-ar mai adăuga motive ce ar putea fi considerate obiective, anume cele de natură morală și doctrinară. Sfântul Ioan se ridică cu înverșunare împotriva ideii din *Republica* lui Platon, după care femeile ar trebui să fie comune, sau împotriva „migrației sufletelor”⁴⁸ care contrasta cu doctrina creștină privitoare la originea sufletului omenesc.

⁴²R.T. an. XXXIV, nr. 9-10, sept.-oct. 1944, p. 404-417; R.T. an. XXXIV, nr. 11-12, nov.-dec. 1944, p. 503-513; R.T. an. XXXV, nr. 3-4, mart.-apr. 1945, p. 135-144; R.T. an. XXXV, mai 1945, p. 202-205; R.T. an. XXXV, nr. 6, 1945, p. 243-248; an. XXXV, nr. 7-8, iul.-aug. 1945, p. 308-317;

⁴³R.T. an. XXXV, nr. 3-4, mart.-apr. 1945, p. 135-144.

⁴⁴Citat din Noegele, R.T. 3-4, 1945, p. 136.

⁴⁵*Ibidem*, p. 138.

⁴⁶Concluzia lui Bezdechi este îndrăznească, mai ales pentru perioada în care a fost scrisă, însă obiectivă: „Cred că e greșit să se susțină, cum fac unii împinși de marea și sincera lor admirație pentru mirificul orator al Bisericii orientale, că el a cunoscut adânc întreaga literatură păgână” (p. 140).

⁴⁷R.T. an. XXXV, nr. 6, 1945, p. 245.

⁴⁸*Ibidem*, p. 247.

Există, într-adevăr și locuri unde Platon este lăudat de către Sfântul Ioan, dar acest lucru se petrece numai datorită faptului că celebrul predicator creștin urmează părerea unor autori anteriori lui a căror operă o folosește⁴⁹. Astfel de laude sunt însă puține. Profesorul Bezdechi concluzionează că adversitatea Sfântului Ioan față de Platon nu izvorăște numai din necunoașterea operei lui sau din motive morale și doctrinare, ci și din faptul că spiritul hrisostomian, asemeni celui al orientalilor, a ales să îmbrățișeze credința creștină în locul cunoașterii filosofice, autoritatea lui Dumnezeu față de libera cercetare, revelația divină în locul cercetării științifice, supunerea față de Dumnezeu în locul liberului arbitru⁵⁰. Renumitul profesor sibian îndrăznește chiar să scrie că Sfântul Ioan nu l-ar fi iubit mai mult pe Platon și dacă i-ar fi cunoscut îndeaproape opera.

Avem de-a face cu cel mai bun articol despre Sfântul Ioan Gură de Aur publicat până în 1947 în *Revista Teologică*. Bibliografia este vastă, folosindu-se de opera unor cercetători vestiți din Vestul Europei. Cel mai important lucru este probabil acela că autorul articolului nu s-a ocupat doar contextual cu opera Sfântului Ioan, ci el a întreprins cercetări anterioare profunde, fapt pentru care Profesorul Bezdechi poate fi considerat drept unul din cei mai buni cunoscători români ai operei hrisostomiene.

10. Sfântul Ioan Gură de Aur ne este prezentat în calitatea sa de păstor de suflete de către ieromonahul Serafim Popescu de la Sfânta mănăstire Brâncoveanu, într-un articol publicat în an. 1947⁵¹. Pentru monahul de la Sâmbăta, Sfântul Ioan a fost „reformatorul îndrăzneț al moravurilor secolului său”⁵², dar care a știut în același timp să îmbine „idealul creștin cu realitatea vieții”. Ca sursă principală este folosită lucrarea *Despre Preoție*⁵³, la care se adaugă informații din cuvântările și omiliile hrisostomiene. Pe baza acestor surse este zugrăvită măreția slujirii preoțești: îngerii nu se bucură de privilegiul de a sluji jertfa lui Hristos; preotul îndeplinește misiunea îngerilor pe pământ, cântând lui Dumnezeu. Din sublimul slujirii preoțești reiese responsabilitatea acestei misiuni. Este subliniată responsabilitatea în Taina Mărturisirii: preotului i se cere curățenia îngerilor spre a putea ierta păcatele credincioșilor. Prin puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor, preoția stă mai presus decât dregătoriile omenești, căci ceea ce judecă preoții pe pământ, Dumnezeu aprobă în cer.

Preotul răspândește frumuseți sufletești în jurul său, după ce s-a umplut de har în urma slujirii la altar. Spre a putea îndeplini această misiune, el are nevoie de rugăciune multă care să-l întărească. La baza tactului pastoral stă înțelepciunea. Preotul trebuie să știe să fie tată și celor care îi sunt credincioși buni și celor care au căzut. Pentru aceasta i se cere răbdare și blândețe față de cei căzuți. Încoronarea acestor calități este dragostea preotului față de păstoriții săi. Autorul aduce ca exemplu pe Sfântul Ioan însuși, care înainte de plecarea în exil, într-o mișcătoare omilie și-a exprimat

⁴⁹ *R. T.*, an. XXXV, nr. 7-8, iul.-aug. 1945, p. 310.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 316.

⁵¹ În *R. T.* an. XXXVII, mai-iun. 1947, nr. 5-6, *Sf. Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, p. 235-249.

⁵² P. 236.

⁵³ Este folosită o ediție tradusă de Pr. A. Geamănu, Craiova, 1941.

dragostea față de cei pe care i-a păstorit. În opinia autorului, dragostea este cea care explică succesul pastoral enorm al Sfântului Ioan, dragoste care a stat la baza tuturor celorlalte calități ale marelui antiohian⁵⁴.

Darul predicii vine prin multă osteneală, învățătură și meditație. Predica Sfântului Ioan poate fi de asemenea model pentru preoții din toate timpurile: el predica cu același entuziasm indiferent dacă avea auditori mulți sau puțini, predica prin faptă.

11. Am lăsat în mod intenționat la sfârșit cele cinci recenzii asupra unor lucrări privind opera hrisostomiană. Nu intenționez să comentez conținutul lor, ci doar să relev faptul că unele dintre ele exprimă un lucru evident: dorința mediului teologic sibiian de a avea acces cât mai larg la operele Sfinților Părinți. Traducerea în românește a primilor zece predici despre statui⁵⁵ l-a făcut pe Profesorul Grigorie Marcu să scrie, cu un entuziasm pe care nu încearcă să-l mascheze, că „Sfinții Părinți în românește este un deziderat pe care îl agită mereu cercurile cărturărești ale Bisericii noastre. Formula o cunoaștem mai demult. Bucuria noastră este deplină când vedem că ea n-a rămas stearpă, ci a început să-și vădească roadele.”⁵⁶ O recenzie la traducerea în românește a predicilor Despre pocăință ale Sfântului Ioan Gură de Aur⁵⁷ remarcă faptul că „inaccesibilitatea materialului teologic patristic în forma sa originală este adânc simțită de slujitorii altarelor” și saluta faptul că cunoscătorii limbilor clasice au început traducerea în românește a unor opere fundamentale, cum este această lucrare care tocmai a fost recenzată.

PREOCUPĂRI HRISOSTOMIENE ÎN REVISTA TEOLOGICĂ 1907-1947

1. N. B., *1500 ani dela sf. Ioan Gură de aur*, la rubrica *Informațiuni*, *R.T.*, an. I, nr. 9-10, sept.-oct. 1907, p. 387.

2. Dr. Nicolae Bălan, *Sf. Ioan Gură de Aur*, *R.T.*, an. I, nr. 11, nov. 1907, p. 389-403; b) *Unele calități ale oratoriei sale*, *R.T.*, an. II, nr. 1, ian. 1908, p. 19-29; partea a II-a, *R.T.*, an. II, nr. 2, febr. 1908, p. 70-79; partea a III-a, *R.T.*, an. II, nr. 3, mart. 1908, p. 113-118; c) *Propovăduirea prin personalitatea sa*, an. II, nr. 4, apr. 1908, p. 162-165; d) *Părerile sale despre însemnătatea predicei*, an. II, nr. 5, mai. 1908, p. 205-209.

3. *Din Scrierile Sf. Ioan Gură de Aur. Cuvântare la sărbătoarea: „Anul nou”*. *Din cuvântarea celui sf. Părinte intitulată: „In Kalendas”*, trad. G. Pletosu, *R.T.*, an. II, nr. 1, ian. 1908, p. 31-35.

⁵⁴ P. 242.

⁵⁵ Grigorie T. Marcu, *Sf. Ioan Gură de Aur: PREDICELE DESPRE STATUI*, partea I; traducere din original de Șt. Bezdechi, profesor de limba și literatura elenă la Universitatea din Cluj (Biblioteca Părinților bisericești nr. 6); R. Vâlcii, Editura episcopiei ortodoxe, 1937; XLIX + 232 p.; în *R.T.*, an. XXVIII, nr. 1, ian. 1938, p. 29-30.

⁵⁶ P. 29.

⁵⁷ *Sf. Ioan Gură de Aur, Predici despre Pocăință și despre Sf. Vavila*. În românește de Ștefan Bezdechi, Prof. Univ. („Seriă Teologică”, Nr. 12), Sibiu, 1938 în *R.T. An. XXI*, nr. 10-11, 1939, p. 462-463.

4. Arhim. Iuliu Scriban, *Al XV-lea centenar dela moartea Sf. Ioan Gură de Aur în Roma* în *R.T.*, an. II, nr. 2, febr. 1908, p. 79-85; partea a II-a, an. II, nr. 3, mart. 1908, p. 119-127.

5. Nicolae Cotos, *JURĂMÂNTUL în cele 21 de predici „despre statui” și în predica întâia „cătră catechumeni” ale celui întru sfinți părintelui nostru IOAN GURĂ DE AUR* în *R.T.*, an. III, nr. 1, ian. 1909, p. 30-36; nr. 3, mart. 1909, p. 151-157; nr. 11-12, nov.-dec., p. 488-493; an. IV, nr. 7-8, iul.-aug. 1910, p. 286-290.

6. *Din scrierile Sf. Ioan Gură de Aur. Cuvântare la Ziua Învierii Domnului*, trad. de G. Pletosu în *R.T.* an. III, mart. 1909, nr. 3, p. 180-184.

7. *Din scrierile Sf. Ioan Gură de Aur. Cuvânt la 6 August, Schimbarea la față a Domnului*, trad. de G. Pletosu în *R.T.*, an. III, iun.-iul. 1909, p. 337-341.

8. *Sfântul Ioan Gură de Aur: Despre Sfântul Apostol Paul. Homilia I*, trad. de N. Cârstea în *R.T.*, an. IV, iun. 1910, nr. 6, p. 252-257.

9. *Sfântul Ioan Gură de Aur: Despre Sfântul Apostol Pavel. Homilia II*, trad. de N. Cârstea în *R.T.*, an. an. IV, iul.-aug. 1910, nr. 7-8, p. 303-307.

10. *Cuvânt la Dumineca a 5-a a Sfântului și Marelui Post, de cel întru sfinți părintele nostru Ioan Gură de Aur* (reproducere din *Șasezeci și patru cuvinte sau Predice* traduse de episcopul de Roman Melchisedec, tip. București, 1883 în *R.T.* An. V, 15. febr. 1911 nr. 4, p. 121-124.

11. *Cuvânt la Dumineca 27. după Rusalii* (reproducere din *Șasezeci și patru cuvinte sau Predice* traduse de episcopul de Roman Melchisedec) în *R.T.* an. V, 15 aug.-15 oct. 1911, nr. 14-18, p. 491-495;

12. Timotei Popovici, *Cântările liturghiei sf. Ioan Gură de Aur* *R.T.* an. XIV, nr. 10-11, oct.-nov. 1924, p. 309 (recenzie).

13. Ștefan Lupșa, *Suferințele Sfântului Ioan Gură de aur. Pe scaunul patriarhal din Constantinopole*, în *R.T.* An. XXIII, ian.-febr. 1933, nr. 1-2, p. 17-34.

14. Grigorie T. Marcu, *Sf. Ioan Gură de Aur: PREDICELE DESPRE STATUI*, partea I; traducere din original de Șt. Bezdechi, profesor de limba și literatura elenă la Universitatea din Cluj (Biblioteca Părinților bisericești nr. 6); R. Vâlcii, Editura episcopiei ortodoxe, 1937; XLIX + 232 p.; în *R.T.*, an. XXVIII, nr. 1, ian. 1938, p. 29-30 (recenzie).

15. P. Brudea, diacon Dr. I. Lăncrănjan, asistent universitar: *PERSONALITATEA MORALĂ A SF. IOAN CHRISOSTOM*: București, Tipografia Cărților Bisericești, 1937; 31 p.; în *R.T.*, an. XXVIII, nr. 3, mart. 1938, p. 127-128 (recenzie);

16. P. Brudea, D. Fecioru: *IDEI PEDAGOGICE ALE SF. IOAN CHRISOSTOM*; București, Tipografia cărților bisericești, 1937, pag. 38 în *T.R.*, an. XXVIII, nr. 4, apr. 1938, 179-180;

17. *Despre pocăință. Predica Când se întoarce de la țară* în rom. de Șt. Bezdechi, Prof. la Univ. din Cluj, *R.T.*, an. XXVIII, nr. 4, 1938, p. 150-160 (recenzie);

18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici despre Pocăință și despre Sf. Vavila*. În românește de Ștefan Bezdechi, prof. univ. („Seria Teologică” nr. 12), Sibiu, 1938 în *R. T.*, an. XXIX, nr. 10-11, 1939, p. 462-463 (recenzie);

REVISTA TEOLOGICĂ – 100 DE ANI

19. Iustin Moisesescu, *Folosul citirii Sfintei Scripturi după Sf. Ioan Hrisostom* în R.T., an. XXXIII, ian.-febr. 1943, nr. 1-2, p. 91-97;

20. Ștefan Bezdechi, *Sfântul Ioan Gură de Aur și Platon*, R.T., an. XXXIV, nr. 9-10, sept.-oct. 1944, p. 404-417; R.T. an. XXXIV, nr. 11-12, nov.-dec. 1944, p. 503-513; R.T., an. XXXV, nr. 3-4, mart.-apr. 1945, p. 135-144; R.T. an. XXXV, mai 1945, p. 202-205; R.T. an. XXXV, nr. 6, 1945, p. 243-248; an. XXXV, nr. 7-8, iul.-aug. 1945, p. 308-317.

21. Ieromonah Serafim Popescu, *Sf. Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, în R.T., an. XXXVII, mai-iun. 1947, nr. 5-6, p. 235-249.

22. Redacția, *Pomenirea Sfântului Ioan Gură de Aur în M. A.* an. II, nr. 11-12, nov.-dec. 1957, p. 929.

Saint John Chrysostom in the Theological Review between 1907 and 1947.
This paper has been written on the occasion of celebrating the centennial of the Theological Review in Sibiu. It performs an analysis of the Chrysostomic articles and works and of the records related to St. John Chrysostom between 1907 and 1947 (namely since it was first issued and until it was forbidden by the communist regime).

O VIZITĂ CANONICĂ A MITROPOLITULUI IOAN MEȚIANU LA POPLACA

† DR. VISARION RĂȘINĂREANU

Una dintre cele mai frumoase și mai pitorești așezări din Mărginimea Sibiului este comuna Poplaca.

Așezată într-un cadru natural feeric, la poalele munților Cindrel, localitatea a cunoscut de-a lungul vremii o dezvoltare economică și spirituală deosebită care o situează între așezările fruntașe din împrejurimile Sibiului.

Români înstăriți, iubitori de pământul strămoșesc și de credința ortodoxă, poplăcenii au făurit de-a lungul vremurilor o civilizație perenă axată pe cultul muncii și al păstrării valorilor spirituale ale neamului, lucru care i-a făcut cunoscuți și dincolo de fruntariile țării.

În anul 1893 s-a construit biserica de zid cu hramul „Nașterea Sf. Ioan Botezătorul” împodobită cu o frumoasă pictură de către Ioan Zugravul ce a fost restaurată în anii din urmă. Biserica este continuatoarea vechii biserici de lemn aflată în imediata apropiere a centrului satului.

În anul 1903, la 2 noiembrie, Mitropolitul Ardealului, Ioan Mețianu, a făcut o vizită canonică în localitate și a slujit în biserică, rostind o frumoasă cuvântare, ce se păstrează în manuscris în Arhiva Mitropoliei din Sibiu. Din ea aflăm scopul principal al descinderii ierarhului și anume intenția unor locuitori din comună de a desființa școala confesională și a o transforma în școală comunală, pe motiv că spesele de întreținere sunt prea mari.

În fața acestei stări de fapt, cunoscând importanța școlilor confesionale în viața poporului român, ca și zelul deosebit de care a dat dovadă înaintașul său în scaun, Andrei Șaguna, în ctitorirea acestora, Mitropolitul Ioan Mețianu folosește prilejul vizitei canonice de a-i îndruma și lămuri pe credincioșii poplăcenii asupra necesității menținerii școlii confesionale în comună. Lucru care s-a și întâmplat, mitropolitul fiind invitat ulterior la inaugurarea noului local. Ierarhul de la Sibiu arată mai întâi scopul venirii sale în mijlocul poplăcenilor: acela de a se ruga împreună cu ei și a-i povăui ca să poată ajunge la binele pământesc, cât și la cel ceresc, pe care-l doresc toți deopotrivă. El își arată dragostea sa de părinte către fiii săi duhovnicești prin rugăciune către Dumnezeu pentru ei ca și prin sfătuirea lor spre tot lucrul cel bun și folositor. Tema

STUDII ȘI ARTICOLE

principală a cuvântării mitropolitului este importanța învățaturii în viața unui om și a unui popor, luminarea minții prin carte, aducând și la progresul material cât și la bunăstare. El laudă starea altor națiuni care știu să jertfească din avutul lor pentru dezvoltarea învățământului și deplânge starea precară a românilor care sunt lipsiți de lumina învățaturii și astfel ajung să fie robi altora, prestând munci grele și prost plătite de multe ori.

Singura soluție pentru eradicarea acestui fapt este, după cuvântul său, înmulțirea școlilor și trimiterea copiilor la școală și la învățarea unei meserii. El arată că pentru educarea tineretului în duhul credinței străbune este absolut necesară păstrarea în continuare a școlilor confesionale unde acesta primea cunoștințele necesare privitoare la credință și la slujbele bisericești. Îndemnul final, după ce face o adevărată pledoarie a importanței cultivării intelectului prin procesul educațional, este acela de a menține în continuare școala confesională din localitate ea fiind fiică duhovnicească a Bisericii, arătând totodată legătura indestructibilă dintre cele două instituții vitale ale neamului – Biserica și Școala. Publicând acum această cuvântare inedită a Mitropolitului Ioan Mețianu, care a fost una dintre personalitățile marcante ale vieții bisericești transilvane și ctitor al impunătoarei Catedrale mitropolitane din Sibiu, îi aducem un omagiu pentru tot ceea ce a făcut pentru Biserică și Școală.

Considerăm că ideile expuse în cuvântul său de învățătură de marele ierarh sunt pe deplin actuale și astăzi când se caută ruperea relației firești dintre Biserică și Școală, cei doi factori de stabilitate și de zidire spirituală ai poporului român.

O VIZITAȚIUNE CANONICĂ ÎN POPLACA LA 2/NOV. 1903

Dacă am venit astăzi aici a vă cerceta și pe voi iubiților mei fii sufletești, precum am cercetat și pe cei din comunele învecinate am făcut aceasta nu numai pentru ca să mă rog și aici împreună, cu voi lui Dumnezeu, ca să vă ajute a ajunge în măsură cât mai mare dreptele noastre dorințe, binele pământesc și fericirea ceriască, dar și să vă învăț cum și ce să lucrați ca să ajungeți binele și fericirea dorită.

Mai înainte de toate vă rog să mă credeți că precum fiecare părinte trupesc n-are în viață altă dorință mai mare decât binele și fericirea fiilor săi, tot asemenea și eu ca părintele vostru sufletesc nu am altă dorință mai mare decât să-mi văd bine și ferice pe fiii mei sufletești.

De aici mâneacă toate silințele mele și așa și cercetarea de astăzi nu are alt scop decât acela de a contribui la binele și fericirea voastră.

Știu eu prea bine că este greu a noroci și a ferici și numai pre un singur om ori pre o familie dar încă pe o mulțime mare de oameni, greutatea nu stă în aceea că cei mulți s-ar noroci și ferici mai greu decât cei puțini, ci numai întru aceea că mai mulți oameni sunt mai greu de capacitat, de luminat, pătrunzând mai greu sfatul bun și folositoriu.

Una e calea ce duce la bine și fericire, deci ori câți vor apuca pe aceea, pe mulți ori puțini să vor feriți, iar câți se vor departe de aceea se vor neferici. Cum vedeți totul stă într-aceea ca oamenii să cunoască calea cea bună și să umble pe aceea și atunci vor fi bine și ferice. Se văd în lume mulți părinți numai cu câte un fiu dar și acesta nenorocit. Se văd numeroși părinți cu câte 5-6 fii și toți norociți.

Ei bine ce să fie cauza că părinții cu numai câte un fiu nu-l putură norocii, iar cei cu câte 5-6 fii, pe toți îi norociră ? Căuza e că părinții cei numai cu un fiu n-au nimerit calea ce duce la bine, iar cei cu mai mulți fii au aflat aceea cale și de aceea fiii lor, oricât de mulți se norociră.

De unde se vede că dacă ar afla oamenii calea cea bună, oricât de mulți ar fi se norociră și din contră.

Este mare durerea unui părinte carele are numai un fiu și nici pe acela nu-l poate noroci, dar și mai mare e durerea lui când vede pre alți părinți, cu mai mulți fii norociți.

Asemenea durere cuprinde și sufletul meu iubiților când văd pe alte popoare conlocuitoare în stare mai bună, mai verută, mai îndestulată, mai norocită, și când văd pre mulți din ai noștri lipsiți și necăjiți, când văd pe unii încă nevârstnici cărând var și cărămidă la zidirile din oraș, pentru plată de câțiva crețari pe zi, pe când cei de alt neam se văd îndestulați având plată înzecită pentru lucrul lor, atunci cu mare durere mă întreb care să fie cauza decăderii poporului nostru.

Au doară sunt alte popoare mai evlavioase, mai creștine și mai plăcute lui Dumnezeu ? Au doară lucră altele mai mult, ori trăiesc mai simplu ca ai noștri ? Au doară poartă veșminte mai proaste și se nutrescu cu bucate mai slabe ?

Nu ci din contră alții nici nu sunt mai muncitori nici mai cruțători, nici mai creștini decât noi, iar dacă stau mai bine cauza este că pre când alte popoare lucră cu bună socoteală combinând cu mintea cele ce au să facă cu mâinile pre atunci ai noștri nu știu cumpăni binea lucrurilor lor numai pentru că n-au carte, n-au învățătura de lipsă și așa nici lucrurile lor nu au rezultate bune.

De aceea când prea bunul Dumnezeu întru adânca Sa înțelepciune a făcut lumea aceasta cu toate bunurile ei și pre om, ca cea mai aleasă ființă să o stăpânească, între alte daruri cu care l-a binecuvântat a fost și acea scânteie dumnezeiască ce o numim suflet, pre care scânteie a mai înzestrat-o cu două puteri ce se numesc minte și cunoștință. Prin suflet a voit Dumnezeu ca omul să rămână pururi în legătură cu Dumnezeu, atât în viață cât și după moarte, ear prin minte și cunoștință ca să se știe conduce bine și înțelepțește în această viață ca să ajungă la bine și fericire. Sufletul cu cele două puteri, mintea și cunoștința sunt acele făclii, acele lumine care să ne lumineze calea în cursul acestei vieți pline de greutăți.

Dar apoi precum orice făclie, orice lumină, numai atunci luminează dacă se aprinde iar dacă nu se aprinde nu e de nici un folos, tot asemenea și mintea și cunoștința sufletului nostru numai atunci ne pot conduce la bine și fericire dacă sunt luminate. Iar din contră sunt ca luminile cele stinse fără de folos.

Deci dacă voim ca sufletul cu mintea și cunoștința cu care ne-a dăruit Dumnezeu să fie conducătorii adevărați la bine și fericire, atunci trebuie să le aprindem acele lumini cu învățăturile de lipsă, căci altfel nu ne vom putea apropia nici când de bine și fericire.

Din luminarea sufletului, a minții și a cunoștinței prin învățăturile de lipsă urmează mulțumirea, îndestularea, veră și onoare, iar din neînvățătură urmează întunecarea sufletului, a minții și cunoștinței și din acestea lipsa, sărăcia, necinstea, disprețul și o mulțime de alte nefericiri.

Pentru a vă convinge despre acestea va fi bine să priviți în lume ori chiar și numai aici între voi veți afla pe unii oameni cu învățătură iar pe alții fără de învățătură, fără de carte, iar de veți ispiti care din aceste două clase de oameni este mai mulțumită, mai îndestulată, mai cinstită care din ele poate face și fapte bune, veți afla că aceia sunt de regulă cei cu învățătură, cei cu carte.

Ale lor sunt casele cele mai frumoase, pământurile cele mai întinse, instituturile de bani, ei au și cinste mai mult și altele de acestea, priviți și ispitiți care și cine sunt cei săraci și lipsiți până și de hrana zilnică, cine sunt nebăgați în seamă, cine lucră și slujesc la alții și veți afla de regulă pe cei neînvățați, pe cei fără de carte. De aceea zice proverbul: „omul prost tot de năcaz a fost”.

Ispitiți care și cine ajută și face biserici, școale, spitale și alte asemenea, cine ajută și împrumută pe cel lipsit și veți afla de regulă pre cei cu carte. Ispitiți mai departe cine lăcomește la averea altuia, cine fură și cine face alte asemenea rele și veți afla de regulă pre cei fără învățătură, pe care lipsa și sărăcia îi împinge la multe rele.

Din toate acestea puteți vedea că precum din învățătură de regulă provine tot binele tot asemenea din neînvățătură provin cele mai multe rele și nefericiri.

Iată de ce zice și Scriptura „fiul înțelept pre cel neînțelept slugă îl va avea”, vă sfătuim la învățătură, de ce vă îndemnam la școală și învățătură pentru ca să vă norociți și fericiți și voi cum vedeți că se norocesc și fericesc și alții. Iată de ce vă spunem să nu cruțați nici o jertfă pentru bunăstarea fiilor voștri, nici o cheltuială pentru luminarea și învățarea fiilor voștri căci nici un bun nu aduce atât folos ca și acela ce se cheltuie pentru bunăstarea fiilor voștri.

Priviți la alte popoare, sau chiar și numai la compatrioții noștri sași cât de mult spesează ei pentru școalele lor și întrebați-i pentru ce fac aceasta? O să vă spună și ei că nici un bun nu este așa de bine întrebuițat ca și cel folosit pentru școală, că acolo e sămânța aruncată în pământul bun care aduce rod însutit, să vă spună că școala a făcut casele lor cele frumoase, câmpurile cele întinse, fabricile, holdele și alte lucruri mari și folositoare.

Când veți umbla prin părțile muntoase pe la Abrud, Petroșani, pe unde sunt băile de aur și de cărbuni să întrebați pe străinii, din Germania și din Franța care au cuprins acele locuri, cine le-a spus lor că acolo sunt atâtea bogății ascunse în pământ pre care poporul nostru locuitoriu de mii de ani pe acele lucruri, nu le-a cunoscut, și

vă va spune că numai cartea sau învățătura le-a spus cum și că ai noștri n-au avut carte și de aceea n-au cunoscut bogăția acelor locuri.

Spuneți-mi dar ce vă pot recomanda mai cu folos decât învățătură? Aur, argint de v-aș putea da tot nu veți face nici un bine căci ele sunt trecătoare. Le-au avut moșii și strămoșii noștri toate acestea, căci a lor au fost pământurile din această țară dar lipsindu-le învățătura, le-am pierdut și dacă voim să mai ajungem la asemenea atunci numai prin învățătură le putem ajunge.

Când zic învățătură, nu zic ca toți să învețe toate școalele, căci știu că aceasta nu se poate ci înțeleg ca fiecarele după trebuințele sale, plugariul cât are de lipsă la economia sa, meseriașul la meseria sa, neguțătoriul la neguțătoria sa și așa mai departe. Dar trebuie să adaug că nu e de ajuns ceea ce poate învăța omul ca copil la școală în vârsta lui cea fragedă, ci trebuie să întregască învățăturile din școală și când ajunge la vârsta mai coaptă, cu învățăturile ce le poate lua și din biserică, fiind școala în strânsă legătură cu biserică.

Din aceasta veți înțelege iubiților că biserică nu e numai loc de rugăciune și de săvârșire sfintelor Taine, ci și loc de învățătură. Pentru aceea se fac slujbele dumnezeiești în auz și nu în taină ca și în alte biserici, pentru aceea se fac acele slujbe în dulcea noastră limbă străbună, pentru aceea se citesc scrierile sfinților apostoli și prooroci, ale sfinților evangheliști, pentru aceea țin preoții cuvântări, pentru ca din toate să ia poporul nu numai îndemn de evlavie dar și învățăturile de care are lipsă în viață.

V-am spus aceasta pentru că cu mai îngrijorare înțelegând eu, că unii dintre voi necunoscând bine foloasele școalei confesionale și văzând că școala cea veche în urma înmulțirii comunei și a copiilor trebuie mai mărită, ca să se ușureze de spesele trebuincioase la mărire, ar intenționa a o schimba sau prefăce în școală comunală, mă cred datoriu a vă sfătui pe toți părintește să nu faceți aceasta. Pentru că fiind școala de acum o moșie părintească ați supăra pre părinți noștri în morminte părăsind-o, pentru că nu e bine să lase cineva casa părintească și să locuiască în alta străină, pentru că școala confesională fiind fiica bisericii ea trebuie să stea în strânsă legătură cu maica sa biserică, pentru că nu e bine a despărți pre fiică de mama sa, pentru că prefăcând școala în comunală tot nu vă ușurați de spese căci tot voi plătiți, pentru că precând la școala confesională voi alegeți învățătorii numai de ai noștri care au datoria de a cânta și a învăța pe copii să cânte în biserică, pe atunci la cea comunală alții aleg învățători care pot fi de ori ce națiune și religie și nu sunt dornici nici a cânta nici a învăța pe copii cântările bisericesti.

Din aceste și alte asemenea motive vă sfătuiesc să nu stricați școala căci prin ea stricați și biserică și cine strică biserică și Dumnezeu îl va strica pe acela, ci siliți-vă a ține-o și voi ca și la Șelimbăr, Turnișor și precum cineva poate face haine scumpe și ieftine așa și zidirea poate fi scumpă și ieftină, știind bine că eu n-am nici un folos ci tot folosul e numai al vostru. Deci ascultați-mă ca să vă binecuvânteze și copiii voștri că le-ați lăsat și lor școala pe care v-a lăsat-o vouă părinții voștri.

STUDII ȘI ARTICOLE

Bunul Dumnezeu să vă ajute la cele bune și să vă ferească de cele rele, ca să se pogoare Darul și binecuvântarea lui în casele și în familiile voastre, în lucrurile și întreprinderile voastre acum și întru mulți ani fericiți. Amin.

***A Canonical Visit of Metropolitan Ioan Meșianu to Poplaca.** The Metropolitan Ioan Meșianu of Transylvania made a canonical visit to Poplaca, a village near Sibiu, on November 9, 1903. On this occasion, he delivered a speech in which he highlighted the importance of education in the life of the people and the everlasting connection between Church and School. This speech is published now for the first time, as homage to the memory of the Transylvanian bishop, a founding father of Romanian culture and spirituality.*

VECHIUL OFICIU LITURGIC BIZANTIN AL SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

TRADUCERE ȘI PREZENTARE:
ARHID. PROF. IOAN I. ICĂ JR

I

Atât învățătura teologică, cât și persoana Sfântului Grigorie Palama (1294/6-1357/9¹) au fost încă din timpul vieții sale, dar și după mutarea sa la ceruri, în miezul unor aprige controverse, dispute pasionate care au marcat și marchează încă destinul postum și contemporan al operei și gândirii sale. Desigur, învățătura sa dogmatică și duhovnicească a primit în trei rânduri recunoașterea solemnă din partea Bisericii bizantine în Sinoadele constantinopolitane din iunie 1341, februarie 1347 și mai-iunie 1351. Iar după ce fusese excomunicată în noiembrie 1344, persoana sa a fost reabilitată de Sinodul din februarie 1347 ca după doar câteva luni, în mai-iunie 1347, să fie promovată în scaunul episcopal al Tesalonicului, cel de-al doilea oraș a ceea ce mai rămăsese din Imperiul Bizantin redus de presiunile constante ale sârbilor în Balcani și ale otomanilor în Asia Mică doar la Constantinopol, Morea, Tracia și alte câteva orașe și insule. Atât în timpul vieții, cât și după moartea sa, pe 14 noiembrie 1357 sau 1359, Sfântul Grigorie Palama a avut parte de numeroși și tenace adversari politici și teologici, dar de și mai mulți și puternici prieteni și susținători între monahi, patriarhi, episcopi

¹ Cu privire la anul morții Sfântului Grigorie Palama există în sursele existente o discordanță nesoluționată încă definitiv: *Encomionul* patriarhului Filotei II Kokkinos ne spune că a murit în vârstă de 63 de ani pe 14 noiembrie, ziua închinată prăznuirii Sfântului Ioan Hrisostom, după doisprezece ani și jumătate de episcopat. Întrucât hirotonia avusese loc în mai-iunie 1347, rezultă ca an al morții anul 1359, dată acceptată de cei mai mulți savanți. Această datare e contrazisă însă de mărturia așa-numitelor *Cronici bizantine mici* (ed. P. Schreiner, 1977) semnalată încă de N. Bees („To etos tes teleutes Gregoriou Palama”, *Athena* 16, 1904, p. 638 și 18, 1906, p. 399-340). Potrivit acestora Sfântul Grigorie Palama ar fi murit în anul 6866 = 1357/1358, dată confirmată indirect și de menționarea morții lui Palama în finalul *Istoriei bizantine* a lui Nichifor Gregoras care se întrerupe cu relatarea evenimentelor din toamna lui 1358, precum și de alte indicii. De aceea savanții actuali, recunoscând dificultatea explicării motivelor erorii lui Filotei Kokkinos, înclină tot mai mult spre stabilirea datei morții Sfântului Grigorie Palama pe 14 noiembrie 1357: H.-V. BEYER, „Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 27 (1978), p. 151-152 și, mai ales, pe larg: A. Rigo, „La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 30 (1993), p. 155-202, nota 9: p. 159-161.

și împărați care i-au asigurat biruința dogmatică și memoria eclezială. După ce Sfântul Grigorie Palama a triumfat asupra lui Varlaam din Calabria în Sinodul constantinopolitan din 10 iunie 1341, asupra lui Grigorie Akindynos în Sinodul din februarie 1347 și asupra lui Nichifor Gregoras în Sinodul din mai-iunie 1351 – cel mai reprezentativ sinod palamit care i-a aprobat mărturisirea de credință a promulgat cel mai amplu tomos dogmatic, principalul document oficial al dogmei energiilor necreate² –, contestațiile au încetat o vreme, dar nu definitiv.

Controversele au reizbucnit la câțiva ani după moartea sfântului, avându-l acum drept protagonist pe tânărul învățat Prohor Kydones. Născut în Tesalonic în jurul anului 1333 – frate bun al mai cunoscutului umanist filooccidental și ministru bizantin Dimitrie Kydones (1323-1397)³ –, Prohor intrase de tânăr ca monah la Marea Lavră, unde a fost hirotonit preot în 1363. Sub influența fratelui său a învățat limba latină traducând în grecește o serie de scrieri din Augustin și Toma d'Aquino. Pornind de la lecturile sale scolastice, tânărul ieromonah athonit tomist a început în 1364 să critice deschis atât oral în mănăstire, cât și în scris Tomosul Sinodului din 1351, precum și legitimitatea canonică a cultului neoficial care i se aducea la Athos Sfântului Grigorie Palama. Denunțat Patriarhiei de monahii athoniți scandalizați, Prohor a venit în iunie 1367 la Constantinopol, unde patriarhul ecumenic Filotei II Kokkinos i-a condamnat critica Tomosului din 1351 și l-a anatemitizat într-un Sinod din martie-aprilie 1368⁴.

În Tomosul redactat cu acel prilej patriarhul Filotei II Kokkinos (cca 1300-1379; patriarh între 1353-1354 și 1364-1376) face și un excurs dedicat cultului Sfântului Grigorie Palama⁵, arătând că acesta nu e deloc un sfânt mai mic decât marii Părinți și

² PG 151, 717-762 și traducerea diac. Ioan I. Ică jr.: „Tomosul Sinodului constantinopolitan din mai-august 1351 – principalul text oficial al dogmei energiilor necreate”, *Studii teologice*, seria a III-a, an I, 2005, nr. 1, p. 65-111. Învățătura Sinodului din 1351 a fost rezumată sub forma a șase anateme și șapte aclamații introduse în *Sinodiconul Ortodoxiei* (ed. J. Gouillard, 1967; trad. rom. Ioan I. Ică jr în *Mitropolia Ardealului* 30, 1985, nr. 7-8, p. 453-456).

³ Cf. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniote ed altri appunti per la storia della teologia e letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e testi 56), Città del Vaticano, 1931. Dimitrie Kydones, care în 1354 terminase de tradus în latină *Summa contra Gentiles* a lui Toma d'Aquino, s-a convertit în octombrie 1369 la Roma la romano-catolicism împreună cu stăpânul său, împăratul Ioan V Paleologul (1341-1391).

⁴ Prohor, care avea să moară deținut într-o mănăstire constantinopolitană la sfârșitul lui 1369 sau începutul lui 1370, a fost combătut teologic de împăratul Ioan VI Cantacuzino devenit monahul Ioasaf: ed. E. Voordeckers / F. Tinnefeld: *Johannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii* (Corpus Christianorum Series Graeca 16), Brepols, Turnhout, 1987. Mitropolia Tesalonicului va introduce în *Sinodiconul Ortodoxiei* anateme speciale pentru cei doi frați Kydones.

⁵ Publicat pentru prima dată de patriarhul Dositei II al Ierusalimului în *Tomos agapis kata Latinon*, Iași, 1698, p. 93-114, ediție defectuoasă reluată în PG 151, 693-716. Ediție critică exemplară de A. Rigo în: *Gregorio Palama e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Florența, 2004, p. 99-134 text, p. 1-97 studiu. Traducerea mea românească e în curs de apariție la Editura Deisis ca volumul I din seria Scrierilor Sfântului Grigorie Palama. Excursul despre canonizarea Sfântului Grigorie Palama (PG 151, 710D-712B) e studiat exhaustiv de A. Rigo în articolul „La canonizzazione...” (*supra* n. 1).

Dascăli ai Bisericii vechi. Sfințenia sa e atestată de minunile făcute la mormântul său din biserica Sfânta Sofia din Tesalonic. Atât el, Filotei, cât și patriarhul Calist I (1355-1363) ceruseră clericilor din Tesalonic să facă anchete și să întocmească rapoarte detaliate cu numele martorilor și beneficiarilor acelor minuni. Plecând de aici, Filotei a compus (în jurul lui 1360) în cinstea lui Grigorie Palama o slujbă (*akolouthia*: imne și canoane) și un Cuvânt de laudă (*logos enkomiastikos*) despre viața lui⁶, și-l prăznuia solemn în fiecare an la mănăstirea lui Hristos Cel Necuprins (*Akataleptos*) din Constantinopol în care se afla. Palama era însă cinstit și în ale locuri, între care și la Kastoria, unde se ridicase chiar și o biserică în cinstea lui. Redevenit patriarh în 1364, Filotei le-a scris monahilor de la Marea Lavră că oricine vrea să-l cinstească pe Palama este liber să-l prăznuiască în particular, adică local. Această permisiune a provocat obiecțiile de canonicitate ale lui Prohor Kydones, care era de părere că orice cult nou are nevoie de aprobarea prealabilă a Patriarhiei. Patriarhul Filotei i-a răspuns făcând o distincție între cultul local, în particular, care n-are nevoie de nici o aprobare, și cultul universal, care trebuie sancționat sinodal. Prin Tomosul din aprilie 1368 patriarhul Filotei a decretat însă ca Sfântul Grigorie Palama să fie prăznuit public în toate mitropoliile Patriarhiei Ecumenice, probabil pe 14 noiembrie, ziua mutării sale la cer.

Cultul Sfântului Grigorie Palama e atestat și de icoanele și reprezentările sale iconografice pe pereții unor biserici din Kastoria – unde apare în diaconicon cu inscripția „Sfântul Grigorie Palama, arhiepiscop al Tesalonicului și nou Hrisostom” – și Tesalonic, în paraclisul mănăstirii Vlatodon de la sfârșitul secolului XIV ca al patrulea din seria „teologilor” prin excelență ai Bisericii care-l înconjoară pe Pantocrator: Ioan Evanghelistul, Grigorie din Nazianz, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Poziția de „nou Teolog” al Bisericii bizantine târzii a Sfântului Grigorie Palama e atestată, pe de o parte, de vedenia unui monah athonit cu care se încheie *Enkomion*-ul patriarhului Filotei – monahul athonit îl vede pe Grigorie Palama la Sfânta Sofia în mijlocul sinodului marilor Părinți ai Bisericii, alături de „treimea teologilor” Ioan, Grigorie și Simeon –, iar, pe de altă parte, de slujba (*akolouthia*) Sfântului Grigorie Palama redactată de același patriarh Filotei. Aceasta a fost anexată în manuscrise la sfârșitul *Minei*elor bizantine pe noiembrie, după cum apare în copia ei cea mai veche realizată între anii 1365-1375 și existentă în codicele 2008 al Bibliotecii Naționale din Atena, după care a fost editată critic în 1978 de diaconul (azi protoprezbiterul) Vasilios Voludakis⁷.

⁶ Publicat inițial de D. Kleopas la Ierusalim în 1857 ca anexă la ediția primelor 41 de omilii ale Sfântului Grigorie Palama, de unde textul *encomionului* a fost reluat în PG 151, 551-656. O ediție ameliorată cu traducere neogreacă a dat prof. P. Christou: *Philotheou Kokkinou Bios Gregorionu Palama* (EPE 70), Thessaloniki, 1984, ediția critică fiind publicată de prof. D. Tsamis în: *Philotheou tou Kokkinou Hagiologika erga. I. Thessalonikeis hagioi* (Thessalonikeis Byzantini Syngrapheis 4), Thessaloniki, 1985, p. 427-591. Traducerea mea românească e în curs de apariție la Editura Deisis ca volumul I din seria Scrierilor Sfântului Grigorie Palama.

⁷ *Akolouthia tou en hagiois Patros hemon Gregorionu archiepiskopou Thessalonikes tou Palama hetis men hypo tou hagiostatou patriarchou Konsantinou poleos Philotheou tou Kokkinou kritikos de apokatastatheisa hypo tou diakonou Basileiou E. Boloudake nyn proton typois ekdidotai pleres eis tas Ekdoseis Athos en Peiraiei* [Pireu], 1978.

În studiul introductiv ce prefățează ediția *akolouthiei*, părintele Voludakis arată⁸ că e vorba de cea mai veche slujbă a Sfântului Grigorie Palama rămasă însă necunoscută, întrucât slujba Sfântului Grigorie Palama din duminica a II-a a Postului Mare cuprinsă în *Triod* reține din textul imnografic al lui Filotei doar o mică parte (icosul și condacul, luminânda și laudele), restul fiind o compoziție ulterioară. Mai mult, această slujbă târzie nu apare în nici unul din *Triodurile* manuscrise până la mijlocul secolului XV. Concluzia care se impune de aici este că dedicarea duminicii a II-a din Postul Mare prăznuirii Sfântului Grigorie Palama a avut loc cândva în intervalul 1445-1545. O sugestie în ce privește autorul acestei slujbe târzii ar putea veni de la acrostihul teotokiilor, care arată că autorul canonului imnografic din *Triod* e un oarecare „Gheorghe”. Ipoteza verosimilă a părintelui Voludakis e că acest Gheorghe ar fi de fapt Gheorghe Scholarios (cca 1405-1472) – faimosul teolog bizantin și adversar al „unirii” de la Florența și primul patriarh sub otomani – înainte de tunderea sa în monahism în 1450, când a primit numele Ghenadie, și de la care ni s-a păstrat încă un alt canon imnografic în cinstea Sfântului Grigorie Palama. Cel mai probabil dublarea prăznuirii Sfântului Grigorie Palama prin introducerea ei în *Triod* după Duminica Ortodoxiei, ca prelungire a acesteia, a avut loc după cucerirea Constantinopolului de către otomani în 1453 la Athos, unde s-a compilat și improvisat slujba actuală. Sensul identitar și polemic al introducerii prăznuirii Sfântului Grigorie Palama în *Triod* este transparent: marele teolog și ierarh al Tesalonicului devine ca „al patrulea Teolog” sinonim cu Ortodoxia – unde deține o poziție comparabilă cu aceea a Sfântului Toma d’Aquino în Biserica Romano-Catolică –, e sinteza și încheierea, piatra unghiulară a edificiului dogmatic al Bisericii patristice și garantul identității ortodoxe în fața heterodoxiei latine (și a islamului).

Publicată în toate edițiile tipărite ale *Triodului* grec de la Veneția începând din secolul XVI, slujba lui „Gheorghe” s-a bucurat de o nemeritată popularitate, dată fiind slaba ei calitate poetică și teologică. Magnifica și profunda teologic compoziție a patriarhului Filotei II Kokkinos a rămas pe nedrept uitată în puține manuscrise bizantine ale *Minei*elor pe noiembrie, care n-au fost cele după care s-a realizat ediția tipărită a colecției *Minei*elor grecești. Primul care a editat-o a fost eruditul monah „colivar” și reabilul polemist Atanasie din Paros (1722-1813), care a prefăcut cu ea traducerea neogreacă a *Cuvântului de laudă* al Sfântului Grigorie Palama scris de același patriarh Filotei II, traducere publicată la Viena în 1784⁹. Alte două ediții rarisime dar inexacte ale *Slujbei* au fost publicate sub formă de broșuri la Tesalonic în 1867 și 1932. Textul exact a fost restituit critic prin investigarea tradiției manuscrise de părintele Voludakis

⁸ *Ibid.*, p. 33-42.

⁹ *Ho Palamas ekeinos etoi Bios axiothaumatos tou en hagiois patros hemon Gregorion archiepiskopou Thessalonkes tou thaumatourgon toupiklen Palama syngrapheis men hypo tou hagiostatou Patriarchou Konstantinoupoleos kyriou Philotheou tou Thessalonikeos, metaphrastheis de para tou en hieromonachois elachistou Athanasiou tou Pariou, tou en aute polei anaxios scholarchountos*, Viena, 1784.

în ediția sa exemplară din 1978, prefațată de un amplu și exhaustiv studiu introductiv, ale cărui rezultate le-am sintetizat mai sus. Publicând aici traducerea românească a acestei remarcabile compoziții teologice și imnografice din vremea Bizanțului târziu, ne asociem dorinței exprimate de editorul ei grec (p. 42) ca această veche *Slujbă* a Sfântului Grigorie Palama să fie introdusă atât în *Minei* pe 14 noiembrie, cât și în *Triod* în locul celei actuale, producție târzie și lipsită de calitățile excepționale ale creației ucenicului, prietenului și colaboratorului Sfântului Grigorie Palama, care a fost remarcabilul teolog și imnograf bizantin, patriarhul Filotei II Kokkinos.

II

Slujba celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama arhiepiscopul Tesalonicului

[facerea patriarhului ecumenic Filotei Kokkinos] cântată în ziua a 14-a a lunii
noiembrie sau în duminica dinaintea prăznuirii Părintelui Ioan Hrisostom¹⁰

LA VECERNIA MICĂ

La „Doamne, strigat-am” punem 4 stihuri și cântăm aceste stihiri:

glas 1 „Ale cereștilor cete”

Viața cea fericită ducând în lume, te veselești acum cu noroadele fericirilor și locuiești ca un blând pământul celor blânzi, ierarhule Grigorie, bogat fiind făcut de Dumnezeu în harul tămăduirilor, pe care-l dai celor ce te cinstesc pe tine.

Sădind dogmele ortodoxiei, fericite, tăind spinii cacodoxiei și înmulțind frumos sămânța credinței prin ploaia cuvintelor tale, ai adus lui Dumnezeu spic însutit ca un plugar lucrător.

De strălucirea vieții tale fără reproș se miră noroadele îngerilor și ale oamenilor, căci prin alegere liberă te-ai arătat luptător și ascet tare, ierarh și vrednic liturghisitor și prieten adevărat al lui Dumnezeu.

Slavă..., glas 2

În corturile cele mai presus de lume a primit după vrednicie Hristos Dumnezeu duhul tău Grigorie, părinte înțelepte; căci te-ai făcut apărător al Treimii cântând în chip lămurit o singură Dumnezeire cu lucrare și voință potrivit firii, singură atotputernică, imitând învățătura în lume a Apostolilor și Părinților. De aceea Hristos îți dă și El acum lucrarea minunilor întărind astfel cuvintele tale. Drept pentru care laudând astăzi mutarea ta, slăvim în chip ortodox pe Domnul Cel ce te-a slăvit pe tine.

Și acum..., A Născătoarei de Dumnezeu

Toată nădejdea mea spre tine o pun, Maica Vieții, păzește-mă sub acoperământul tău.

¹⁰ Traducere după ediția critică a protoprezbiterului Vasilios Voludakis: *Ákolouthia tou en hagiois Patros hemon Gregorion archiepiskopou Thessalonikes tou Palama...*, Pireu, 1978, p. 73-135.

STUDII ȘI ARTICOLE

La stihoavnă, glas 4 „Casa Efratei”

Stâlp sfânt al credinței ortodoxe te cunoaștem pe tine, ierarhule, prin care răsturnăm falangele ereticilor.

Stih: „Gura mea va grăi înțelepciune și cugetul inimii mele pricepere.”

Rupându-te de lume te-ai unit cu Dumnezeu, fericite, drept pentru care te-ai arătat vas vrednic al Preasfântului Duh, ierarhule.

Stih: „Gura dreptului va cugeta înțelepciune și limba lui va grăi judecată.”

Ai lăsat Egiptul patimilor și la înălțimea nepătimirii te-ai ridicat, unde vorbești cu Dumnezeu ca unul curat, Grigorie.

Slavă..., glas 4

Pe cel ce cu sulițele cuvintelor de Dumnezeu însuflă, prin care Mântuitorul ne izvorăște apa vieții și a mântuirii, i-a rănit pe cumpliții apărători ai necucernicieii, pe Grigorie să-l lăudăm în cântări, pe cel preînțelept în învățături și teolog preastrălucit, care a săvârșit alergarea fără de sânge a mărturisirii și întărește prin minuni toată Biserica, pe zelosul Apostolilor și tovarășul de drum al Părinților, care a scos dumnezeiasca turmă a lui Hristos din felurile primejdii ale unor cumplite erezii. A cărui pomenire de peste an prăznuind-o acum, slăvim pe Hristos Dumnezeu Cel Care prin el a întărit dreapta și binecinstitoarea credință.

Și acum..., A Născătoarei

Din tot felul de primejdii păzește-i pe robii tăi, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu, ca să te slăvim pe tine, nădejdea sufletelor noastre.

„Acum slobozește...”, Sfinte Dumnezeule... și troparul

Călăuzitorule al Ortodoxiei, învățătorule al buneii cinstiri și al cuviinței, luminătorul lumii, podoaba de Dumnezeu însuflată a arhierilor, Grigorie înțelepte, pe toți îi luminezi prin învățăturile tale, liră a Duhului, roagă-te lui Hristos Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre.

Slavă..., altul mai recent

Luminătorule al Ortodoxiei, întărirea Bisericii și învățătorule, frumusețea monahilor, apărătorul nebiruit al teologilor, făcătorule de minuni, Grigorie, lauda Tesalonicului, crainicule al harului, roagă-te mereu să se mântuiască sufletele noastre.

Și acum..., A Născătoarei

Cel ce pentru noi Te-ai născut din Fecioară și răstignire ai răbdat, Bunule, Care cu moartea pe moarte ai prădat și învierea ai arătat ca un Dumnezeu, nu trece cu vederea pe cei pe care i-ai zidit cu mâna Ta. Arată iubirea Ta de oameni, Milostive, primește pe Născătoarea de Dumnezeu care Te-a născut pe Tine și care se roagă pentru noi și mântuiește, Mântuitorul nostru, poporul cel deznădăjduit.

Și apolisul.

LA VECERNIA MARE

După obișnuitul început, „Fericit bărbatul”.

La „Doamne strigat-am” punem șase stihiri

Glas 4

Sfeșnicul nestins, farul neadormit și mântuitor pentru cei ce plutesc pe mare, limanul senin și nebântuit de valuri al harului, adunându-ne acum cu cântări te lăudăm după vrednicie, rugându-ne ca prin rugăciunile tale să izbăvești de furtună duhovnicească Biserica pentru care ai luptat vitejește.

Glasule al Cuvântului, suflarea Duhului, limba de foc și neobosită a Ortodoxiei, Grigorie, care prin har faci în chip strălucit cenușă materia spurcată a ereziilor, pe tine te rugăm ca prin rugăciunile tale să izbăvești de clevetirea dogmelor potrivnice pe cei ce te laudă pe tine cu bună cucernicie.

Pe tine, cel care mai înainte ai strălucit în asceză și isihie și ai văzut împreună cu Duhul adâncul cu anevoie de cuprins al Scripturilor, Hristos te pune acum în chip strălucit în sfeșnicul Bisericii, Grigorie, luminând toată lumea, cu cuvintele tale și pe cei neîntăriți întărindu-i cu puterea minunilor tale.

Slavă..., glas 6

Atotslăvita prăznuire a ierarhului ne cheamă astăzi. Veniți dar, iubitorilor de prăznuire, să lăudăm cu un glas pomenirea lui, zicând: Bucură-te, cel ce ai rupt prin credință cămașa necucerniciei și pe credincioși i-ai îmbrăcat în veșmântul Duhului. Bucură-te, cel ce prin puterea dată ție de Unul Dumnezeu ai nimicit rătăcirile și vicleniile cacodocșilor. Bucură-te, cel ce prin omorârea mădurelor ne-ai zugrăvit ascetic mântuitoarea Patimă a lui Hristos, pe Care roagă-L, Grigorie, podoaba dascălilor, să ne izbăvească de văzuții și nevăzuții vrăjmași și să mântuiască sufletele noastre.

Și acum..., A Născătoare!

Cine nu te va ferici pe tine, Preasfântă Fecioară? Sau cine nu va lăuda preacurată nașterea ta? Că Fiul Unul-Născut, Cel ce a strălucit fără de ani din Tatăl, Același din tine, cea curată, a ieșit, în chip de negrăit întrupându-Se; din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi, nu în două fețe [persoane] fiind despărțit, ci în două firi [unite în chip neamestecat] neamestecat fiind cunoscut. Pe Acela roagă-L, curată cu totul fericită, să se miluiască sufletele noastre.

Ieșirea mică, „Lumină lină”, prochimenu l zilei și paremii de la Pilde și din

Înțelepciunea lui Solomon

Pomenirea dreptului cu laude...

Gura dreptului grăiește înțelepciune...

Când este lăudat dreptul, se vor veseli popoarele...

*La Litie stihirile idiomele**Glas 1*

Bucură-te în Domnul, cetate a Tesalonicului, veselește-te chemându-i pe cei de aproape și pe cei de departe, pentru că ai în sânurile tale comoară nepieritoare pe atotslăvitul Grigorie, înțeleptul dascăl al adevărului. Desfătează-te de harurile lui și vezi fugind molima bolilor, și strigă cu mulțumire Mântuitorului: Doamne, slavă Ție!

Cu desfătarea cântărilor să luminăm în chip strălucit ziua de față și să aplaudăm luptele fericitului, căci ne stă înaintea în chip strălucit spre laudă dumnezeiescul Grigorie; pentru că surpând vitejește năvala ereziilor, a înălțat slăvitul stâlp al dreptei-credințe și luând în mijlocul Părinților slava biruinței roagă pe Mântuitorul să o păzească nerăsturnată.

Luptătorule viteaz al dreptei-credințe care ai suferit rele ca un bun soldat al lui Hristos Dumnezeu bineplăcând Celui Care te-a recrutat, luptă și acum pentru Biserică lupta cea bună păzindu-i neclătinată temelie cu dogmele tale, Grigorie.

Luând asupra ta filozofia cea mai înaltă, ierarhule, ai ajuns afară din lume viețuind mai presus de cele văzute și te-ai arătat oglindă fără pată a lui Dumnezeu, iar unindu-te cu lumina Lui te-ai făcut lumină și ai dobândit sfârșit fericit. Roagă-te, Grigorie, pentru sufletele noastre.

Pe Hristos, Izvorul Vieții, sălășluindu-L în sufletul tău prin viața ta curată, arătătorule de cele sfinte Grigorie, râuri de dogme cucernice ai țâșnit lumii, din care bând credinciosul popor al Bisericii aduce drept roadă a buzelor mulțumire Celui ce a slăvit pomenirea ta în veacul veacului.

Glas 4

Organ de Dumnezeu insuflat prin care ne-a grăit nouă Duhul Sfânt te-ai făcut, Grigorie, căci prin răsunetul lui cuviincios sunetul învățaturii tale a alergat în toată lumea, și imitator făcându-te al Apostolilor, cuvioase, ai primit locul acela pe care l-ai dorit. Roagă-te Domnului, atotfericite, să dea pace lumii și să mântuiască sufletele noastre.

Pentru cuvântul lui Dumnezeu deschizându-ți gura ai tras Duhul înțelepciunii și plin de har făcându-te ai trâmbițat dogmele dumnezeiești, Grigorie de trei ori fericite, și învățat fiind tainele de puterile îngerești ai vestit Lumina cea întreită și neîmpărțită. Drept pentru care luminați fiind prin grăirile tale dumnezeiești ne închinăm Treimii Celei cunoscute într-o singură Dumnezeire spre mântuirea sufletelor noastre.

Slavă..., glas 8

Alegând sărăcia Domnului te-ai făcut stăpân peste tirania patimilor și învrednicindu-te de venirea Dumnezeiescului Duh te-ai umplut de harurile Lui, drept pentru care tot auzul e plin de minunile tale, atotslăvite Grigorie. Cerul are acum duhul tău, iar pământul trupul tău, iar noi, povățuiți în chip înțelept de învățăturile tale, te rugăm: adu-ți aminte de staulul lui Hristos, pentru care ai suferit osteneli, pentru care

ai luptat ca unul fără de trup, și roagă-te Domnului pentru turma ta, cercetând pe cei în nevoi și făcându-L pe Dumnezeu milostiv pentru toți.

Și acum..., *A Născătoarei*

Stăpână, primește rugăciunile robilor tăi și ne izbăvește pe noi din toată nevoia și necazul.

La stihovă, aceste stihiri

Glas 5

Bucură-te, luminătorule al dreptei-credețe, soarele strălucitor al Bisericii, faima monahilor, canonul isihiei, dascălul cel mai bun al contemplării și făptuirii, ierarhe Grigorie, lăcașul înțelepciunii și al cunoașterii, cortul cuvintelor dinăuntru și dinafară, organ al Duhului, psaltire însuflețită, gură a Domnului care scoate om vrednic dintr-unul nevrednic, roagă pe Hristos să trimită sufletelor noastre mare milă.

Stih: „Gura mea va grăi înțelepciune...”

Bucură-te, minte preaînaltă, văzătorule al tainelor Duhului, vasul harurilor, făclie purtătoare de lumină a fulgerării și luminării dumnezeiești, sălașul preaputernic și cinstit al iubirii, cel blând, simplu și lipsit de răutate cu adevărat, desfășurarea și lămurirea Scripturilor, mare a înțelesurilor dumnezeiești, Grigorie, ocean îndumnezeit și nedeșertat al cuvântului învățurii, roagă pe Hristos să trimită sufletelor noastre mare milă.

Stih: „Gura dreptului va cugeta...”

Bucură-te, adâncul teologiei, canonul preadrept al ortodoxiei, care ai vestit prea limpede unica fire a Treimii într-o singură voință și lucrare și Dumnezeirea simplă, atotputernică și necreată, care i-ai rușinat pe cei ce nesocoteau harul Duhului și îndumnezeirea fără timp [atemporală], gură a teologilor, ierarhule Grigorie, slava părinților îndumnezeiți, părtaș și tovarăș al lor, luminătorule al Bisericii, cel ce dai prin rugăciunile tale mare milă.

Slavă..., *glas 8*

Sufletul tău ceresc și fără prihană, preabunule Grigorie, are drept cort și lăcaș Ierusalimul cel ceresc, ale cărui ziduri au fost zugrăvite de mâinile imateriale ale nevăzutului Dumnezeu. Iar veneratul și preaputernicul tău trup biserica înțelepciunii lui Dumnezeu [din Tesalonic] îl are pe pământ vistierie nejeftuită de minuni, alt rai al harurilor, la care alergând strângem roadele tămăduirilor. Străjuiește, rugămu-ne, acest oraș drag ție de molima ereziilor celor rele ca unul ce ai îndrăznire la Hristos Cel ce te-a preamărit pe tine.

Și acum..., *A Născătoarei*

Fecioară care nu știi de nuntă, care ai zămislit în chip nevăzut pe Dumnezeu cu trup, Maică a Dumnezeului Celui Preaînalt, primește rugăciunile robilor tăi, atotneprihănită, care dai tuturor curățire de greșeli; primind acum rugămințile noastre, roagă-L să ne mântuiască pe toți.

„Acum slobozește...”, „Sfinte Dumnezeule...” și troparele [de la Vecernia Mică]

Călăuzitorule al Ortodoxiei...

STUDII ȘI ARTICOLE

Slavă...

Luminătorile al Ortodoxiei...

Și acum...

Cel ce pentru noi te-ai născut...

Și apolisul.

LA UTRENIE

După catisma 1, sedea, glas 1 „Mormântul Tău, Mântuitorule”

Pe dumnezeiescul ierarh al lui Hristos să-l laudăm, pe stâlpul de foc, pe norul de lumină, care-l duce astăzi în Duhul pe noul Israel în pământul duhovnicesc al păcii, în cetatea mamă a întâilor născuți, marele Grigorie.

Slavă..., aceeași

Și acum..., A Născătoarei de Dumnezeu

În tine, curată, s-a sălășluit ca într-un cort toată plinătatea Dumnezeirii, precum a spus mai înainte Pavel, și a îndumnezeit toată firea muritorilor, Stăpână; iar tu te-ai făcut început al acestui har și călăuză mântuitoare a celor ce cu credință și cu dragoste te cinstesc pe tine.

După catisma 2, sedea, glas 1

Spălându-te frumos cu curgerile lacrimilor tale, ai primit cu mintea Duhul dumnezeiesc și te-ai făcut părtaș al harului și îndumnezeirii celei mai presus de fire și de cuvânt, pe care le-ai vestit tuturor necreate și una, de Dumnezeu cugetătorule Grigorie.

Slavă..., aceeași

Și acum..., A Născătoarei de Dumnezeu

Vasule preastrălucitor al Luminii gândite cu mintea, dezleagă întunericul inimii mele, Copilă; ușurează povara cea foarte grea a patimilor, rogu-mă, călăuzește-mă la cărările pocăinței și învrednicindu-mă de lumina viitoare, atotnepătată Stăpână.

După polieleu, sedea, glas 8

Depărtându-te de cele curgătoare, părinte înțelepte, de împărați, prieteni și rude, ai dobândit cele care rămân și stau, fericite, și toată casa și neamul ți le-ai adus Stăpânului tuturor jertfă de ardere de tot cinstită. Pe care i-ai și învățat sfințindu-le sufletul și mintea, împreună cu trupul pentru Domnul, Grigorie, prin contemplare și făptuire. Roagă-L stăruitor să dăruiască iertare de greșeli celor ce prăznuiesc cu dragoste sfântă pomenirea ta.

Slavă..., aceeași

Și acum..., A Născătoarei de Dumnezeu

Purtând Stăpânul ca un bun, chipul de rob cel luat din trupul tău l-a îndumnezeit, Stăpână, unindu-Se cu el după ipostas și, umplând de har toată firea, a lucrat prin har

noroadele sfinților. Drept pentru care laudându-te drept pricina acestor lucruri negrăite și întâia umplută de Duhul, din inimă strigăm ție: Bucură-te, începătoarea mântuirii! Bucură-te, izbăvirea de greșeli a celor ce se închină cu credință Celui Născut al tău, cea fără prihană!

Apoi antifonul 1 al glasului 4

Prochimen: „Gura mea va grăi înțelepciune și cugetul inimii mele pricepere.”

Stih: „Auziți acestea toate neamurile, ascultați toți cei ce locuiți în lume.”

Evanghelia de la praznicul Sfântului Ioan Hrisostom

Psalmul 50

Slavă: Pentru rugăciunile ierarhului Tău...

Și acum: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...

Și idiomela, glas 8:

Stih: „Miluiește-mă, Dumnezeuule, după mare mila Ta...”

Vărsatu-s-a harul pe buzele tale, cuvioase părinte, și te-ai făcut păstor al Bisericii lui Hristos, învățând oile cele cuvântătoare să creadă în Treimea cea de o ființă într-o singură Dumnezeuire.

Miluiește, Dumnezeuule, poporul Tău...

Și canoanele. Dacă nu este Duminică, se cântă mai întâi canonul Născătoarei de Dumnezeu cu irmoasele pe 6 și cele două ale Sfântului.

Canonul Născătoarei, glas 8

Oda 1

De multe ispite fiind ținut, la tine scap căutând mântuire, Maică a Cuvântului, Fecioară, mântuiește-mă de greutate și de lucruri cumplite.

Năvala patimilor mă tulbură și umplu de multă deprimare sufletul meu; dă-i pace, Copilă, prin seninul Fiului și Dumnezeuului tău, atotputernică.

Pe tine, care ai născut pe Mântuitorul Dumnezeu, te rog, Fecioară, să fiu izbăvit din cele cumplite, singură curată, ca să te slăvesc pe tine, cea slăvită de Dumnezeu și preanepătată.

Canonul sfântului, glas 8, al cărui acrostih e:

„Pe cel ce într-un gând cu marii teologi îl laud. Filotei”

Vrând să te laud în cântări acum pe tine, părinte, cel într-o suflare și un gând cu cei trei teologi, prin voi cer însuflarea Treimii și cuvânt, fericite ierarhe Grigorie.

Ca niște teologi, înțelepți și retori, scriitori sfinți ai sfintelor cuvinte și trei crainici purtători de Dumnezeu și preabuni ai dogmelor, îl aveți acum părtaş al cântărilor și pe vestitul vostru învățăcel cu același nume și de un gând cu voi.

Cinstind frumos legile prieteniei și așezămintele de sus, voi cei trei v-ați armonizat firesc cu cuvântul lui Dumnezeu purtându-l în mijlocul vostru pe Hristos, cum a spus mai înainte Acela; iar acum vă îmbogățiți cu un al patrulea, cu adevărat de o fire și o purtare cu voi.

STUDII ȘI ARTICOLE

Să laudăm în chip sfânt trâmbițele cinstitei teologhisiri, glasurile Treimii, sfintele muze: pe Vasile, Grigorie și marele Ioan, împreună cu Grigorie care a suflat împreună cu ei harul Duhului.

A Născătoarei

Prieteni în Dumnezeu ai Înțelepciunii enipostatice a lui Dumnezeu făcându-vă și casă sfântă, pe Fecioara, templul însuflețit pe care Aceasta și-a zidit-o sieși, Născătoare de Dumnezeu au vestit-o lumii organele harului.

Alt canon, glas 1, al cărui acrostih e:

„Laud dreptarul dumnezeieștilor dogme. Filotei”

Gură și gândire dând izvorului harurilor și înțelepciunii Duhului, slăvite, ocean al harului te-ai arătat, din care o picătură dă-mi și mie, celui ce te laud pe tine.

Model și canon mai presus de fire te-ai făcut și gură dumnezeiască a teologilor, ierarhilor și dascălilor; de aceea adunându-ne împreună îți împletim acum laudă.

Alt Ieremia te-ai arătat, părinte, cunoscut din pântecul mamei și închinat cu totul Făcătorului, întreg sfințit și purtător de Dumnezeu; de aceea gura ta a primit cuvintele lui Dumnezeu.

Stând înaintea tronului lui Dumnezeu împreună cu îngerii, de Dumnezeu văzătorule Grigorie, și desfătându-te acum în chip arătat de strălucirea cea neapropiată, roagă-L să ne izbăvească de întunericul păcatului, rugămu-ne.

A Născătoarei

Dorind Grigorie să vadă Lumina care a răsărit din pânțelele tău, de Dumnezeu Născătoare, pe tine te-a pus înaintea mijlocitoare și împreună-lucrătoare și a dobândit prin tine doritul har.

Catavasie: Deschide-voi gura mea...

Oda 3

Canonul Născătoarei

Ocrotitoare și acoperământ al vieții mele te pun pe tine, Născătoare de Dumnezeu, Fecioară; tu mă cârmuiește spre limanul tău, ceea ce ești pricina bunătăților și reazemul credincioșilor, singură atotlaudată.

Tulburarea sufletului și furtuna deprimării risipește-le, Fecioară, rogu-te; căci tu, Mireasă a lui Dumnezeu, ai purtat în pântec pe Hristos, Începătorul seninătății, singură atotfără-de-prihană.

Tu, care ai născut pe Binefăcătorul și Pricina tuturor celor bune, țășnește tuturor bogăția facerii de bine, căci poți toate ca una care ai purtat în pântec pe Hristos cel puternic, cea fericită de Dumnezeu.

Ajută-mă, Fecioară, pe mine cel cuprins de boli grele și suferințe bolnăvicioase, căci vistierie nelipsită și necheltuită a vindecărilor te cunosc pe tine, atotnepătată.

Primul canon al sfântului

Pe Piatra care ești Tu, Hristoase, au zidit cei trei meșteșugari ai tăi turnul teologisirii neclătinat de năvălirile duhurilor celor potrivnice; de unde stând și Grigorie i-a întors pe vrăjmași.

Teologule cel tare, soldatule al înțelepciunii, folosindu-te de dogmele Părinților ca de niște aruncări de fulgere și de pietre tari, zdrobești vitejește cu cuvinte falangele ereticilor.

Deschizându-și gura minții pentru cuvântul lui Dumnezeu, străluciții crainici de Dumnezeu purtători ai Treimii au tras în ea Duhul cel dumnezeiesc, și suflând împreună cu ei ai vânturat politeismul.

Ceruri cuvântătoare ale Bisericii lui Hristos, care povestiți slava Lui, părtași ai slavei dumnezeiești, Părinți dumnezeiești, primiți pe cei ce în chip slăvit săvârșesc slăvita voastră pomenire.

A Născătoarei

Prin cuvintele lor dumnezeieștii teologi i-au făcut pe oameni să vadă lămurit slava ta, Fecioară, vestind în chip strălucit taina Celui Născut al tău, pe Care pentru rugăciunile lor, fă-l milostiv tuturor.

Alt canon al sfântului

Nebunie socotind, înțelepte, înțelepciunea lumească, ai iubit nebunia Crucii și luând-o pe umeri, ai arătat, cum spunea Pavel, chipul din afară al nebuniei mai înalt decât înțelepciunea lumii.

Iubit-ai, părinte, din suflet sărăcia și smerenia, precum și simplitatea și lipsa de fașoane a vieții; drept pentru care fugind de oameni, ai urmărit întotdeauna pustiiile. Spre mireasma mirurilor tale alerg pe urmele tale chemând pe Hristos.

Omorând, înțelepte, omul cel vechi și stricat prin toată înfrânarea și trezvia, spălându-l în chip străin cu izvoarele lacrimilor, ai primit încă în viață vechea lui frumusețe îmbrăcând în Hristos pe omul cel nou.

Să lăudăm azi mulțimile monahilor și adunările mirenilor împreună cu preoții toți, hrănitorii muzelor și ale cuvintelor dumnezeiești, pe dascălul obștesc care ne-a împodobit cu fapte și cu cuvinte.

A Născătoarei

Văzând Grigorie strălucirea Duhului pe care o doreai și prin ocrotirea Maicii lui Dumnezeu luminat fiind acum de ea în chip lămurit, roag-o să ne libereze de întunericul patimilor prin lumina harului.

Catavasia: Pe ai tăi cântăreți...

Sedeală, glas 8

Prin înfrânare, trezvie și rugăciune, feciorie, sărăcie și baia nouă a lacrimilor curățindu-ți inima, Grigorie, te-ai înălțat în văzduh întreg și te-ai unit cu Hristos

STUDII ȘI ARTICOLE

făcându-te un duh cu El. De aceea auzind ca și Pavel cele de nespus și făcându-te și tu vas al alegerii ca și acela, ai purtat Numele Domnului vestind limpede Dumnezeirea una, simplă și necreată pe care roag-o să nu înceteze să mântuiască turma ta.

Slavă..., *aceeași*
Și acum..., *A Născătoarei*

Cel ce odinioară ai adus din neființă ființele celor ce sunt, Cuvinte al lui Dumnezeu, și l-ai cinstit pe om cu chipul și cu mâna Ta, și stricându-se acesta prin amăgirea șarpelui l-ai plămădit iarăși prin cinstită crucea Ta și ai sfințit toată firea, îndurate, prin Duhul Tău dumnezeiesc și luarea trupului, pentru rugăciunile Maicii Tale, Stăpâne Hristoase Dumnezeule, dă iertare greșelilor celor ce se închină cu credință puterii Tale, Doamne.

Oda 4

Canonul Născătoarei

Tu, Care ai născut pe Cărmaciul nostru Domnul, domolește tulburarea patimilor și furtuna greșelilor mele, Mireasă a lui Dumnezeu.

Adâncul îndurării dă-mi-l mie, care te chem pe tine, cea care ai purtat în pânțe pe Mântuitorul tuturor celor ce te laudă pe tine.

Cei care nădejde, reazim și zid neclintit al mântuirii te-am câștigat pe tine, atotnepătată, ne izbăvim de orice greutate.

Desfătându-ne, atotcurată, de harurile darurilor tale, laude îți cântăm ție noi, cei care Maică a lui Dumnezeu te știm pe tine.

Pe mine, cel ce zac în patul durerii și bolii, ajută-mă, ca o bună, Născătoare de Dumnezeu, singură Pururea Fecioară.

Canonul sfântului

Din pământ și din trup v-ați ivit, oameni fiind după fire, dar Duhul lui Dumnezeu a pus în mișcare țărâna voastră și v-a ridicat la ceruri, unde petreceți filozofând, desfăcuți de trup chiar înainte de desfacerea de el, Părinților.

Ca un vlăstar de neam bun, de Dumnezeu cugetătorule Grigorie, ai odrăslit din rădăcina dreptei-credințe și ai împodobit duhovnicește raiul Bisericii cu roadele teologiei și viețuirii strălucite înfrumusețând și hrănind pe toți.

Nou teolog ni te-ai arătat, Grigorie, și temelie a credinței, curgere de aur străină, adăpând și udând cu cuvintele tale dumnezeiești holdele Bisericii și crescând spicul bogat al dreptei-credințe și cunoștințe.

Trup Se face Dumnezeu prin covârșirea iubirii și sărăcie și face în schimb dumnezeu trupul, îmbogățind mai presus de minte umiliința noastră prin dumnezeirea Lui, de care împărtășindu-vă în chip minunat, de Dumnezeu purtătorilor, îi învățați pe toți taina.

A Născătoarei

Purtând limpede în gură cuvântul lui Dumnezeu și suflând harul dumnezeiesc al Duhului, ați suflat împreună cu El cu dumnezeiască cuviință și mântuirea celor de o seminție cu voi, având drept temă a propovăduirii pe Maica Cuvântului și Întruparea Lui.

Alt canon

Lovind cu toiagul rugăciunii noaptea fără lună și întunericul patimilor, Grigorie, ca Moise odinioară Egiptul, ai alergat în chip suprafiresc spre contemplarea dumnezeiască, făcându-te pentru noi dătător de lege.

Urcând înălțimea dumnezeiască a virtuților, părinte Grigorie, ca ucenicii iubiți ai Aceluia pe Tabor, L-ai văzut pe Acela arătându-Și slava Sa dumnezeiască firească și, îndumnezeit fiind, te-ai arătat un alt soare.

Învățat în taina Dumnezeirii și părtaș al celor de nespus făcându-te, de Dumnezeu văzătorule Grigorie, teologhisești taina Ei vestind-o una și necreată în putere și fire, și în Trei Ipостase.

A Născătoarei

Pe cea care a născut Cuvântul negrăit al lui Dumnezeu lăudându-o în cuvinte sfinte și vestind limpede taina Întrupării dumnezeiești, pe aceasta roag-o acum să păzească nebântuită de valuri Biserica.

Catavasie: Sfatul cel necurmat...

Oda 5

Canonul Născătoarei

Umple de veselie, curată, viața noastră, dându-ne bucuria ta curată, cea care ai născut Pricina veseliei.

Izbăvește-ne pe noi din primejdii, Născătoare de Dumnezeu, Curată, care ai născut răscumpărarea veșnică și pacea care covârșește toată mintea.

Destramă pâcla greșelilor mele, Mireasă a lui Dumnezeu, cu luminarea strălucirii tale, tu, care ai născut Lumina dumnezeiască și mai înainte de veci.

Vindecă-mi, Curată, slăbiciunea patimilor mele care cere cercetarea ta și dă-mi sănătatea prin mijlocirile tale, rogu-mă.

Canonul sfântului

Trecând peste toată împătımirea materială, voi trei fericților, v-ați unit prin har în chip imaterial cu cinstita Treime și avându-l acum părtaș și sânguitor și pe acesta al patrulea, țineți la un loc credința ca pe o altă lume [creată din patru stihii].

Toate prefigurările, umbrele și simbolurile Legii, le-ați lămurit cu lumina Cuvântului, trăgându-le frumos spre Duhul; de ele legându-și minte și cuvânt și mintea de Dumnezeu grăitoare, Grigorie a luminat lumea.

Ca pe niște tăblițe noi a primit înflăcăratul Grigorie, al doilea Moise, cuvintele voastre, Părinții dumnezeiești lămurindu-le [desfășurându-le] și ducând la Dumnezeu Israelul cel nou.

STUDII ȘI ARTICOLE

Străbătând Egiptul ca odinioară Moise, v-ați izbăvit din întunericul păcatului și din adâncul necredinței, și ca Moise lui Isus al lui Navi ați lăsat conducerea poporului acestui prieten al vostru.

A Născătoarei

Rugându-te împreună cu cei trei dascăli Celui pe Care l-ai vestit lumii Naștere netâlcuită, părinte Grigorie, nu ești lipsit de nimic, căci o ai drept călăuză și ocrotitoare pentru noi pe Născătoarea de Dumnezeu.

Alt canon

Mintea cea mare, adâncul negrăit al Înțelepciunii aflându-ți mintea sălaș potrivit ei, de Dumnezeu purtătorule, te-a dăruit Bisericii minte și organ al înțelepciunii.

Ca un luminător strălucit răsărindu-te mai înainte Athosul, Grigorie, te-a dat cetății celei strălucite [a Tesalonicului], pe care o luminezi în chip dumnezeiesc cu lumina Duhului și îi stai în frunte ca un părinte.

Dar dumnezeiesc de la Dumnezeu și bogăție nedeșertată găsindu-te pe tine preaputernica metropolă a Tesaliei, cheamă cetățile vecine la părășia cuvintelor și minunilor tale, fericite.

Cei ce îndrăgim luptele și harurile cuvântului lui Grigorie și-i aducem acum cântare de laudă, să-l rugăm să ni-l facă îndurat tuturor pe Ziditorul și Stăpânul.

A Născătoarei

Cel ce a luminat pământul cu strălucirea soarelui lumină neînserată i-a arătat celor din întuneric, Fecioară, pe care roagă-l să ne izbăvească din întunericul cumplit al păcatului, Stăpână.

Catavasie: Spăimântatu-s-au toate...

Oda 6

Canonul Născătoarei

Pe Cel ce dându-Se pe Sine Însuși morții a mântuit din moarte și stricăciune firea mea ținută de moarte și de stricăciune, pe Domnul și Fiul tău roagă-L, Fecioară, să mă izbăvească din răutatea vrăjmașilor.

Apărătoare a vieții și strajă foarte sigură te știm, Fecioară, care destrami mulțimea ispitelor și alungi năvala demonilor; de aceea mă rog neîncetat să mă izbăvești din patimile mele, atotnepătată.

Zid de scăpare te-am câștigat și mântuire desăvârșită a sufletelor în necazuri, Copilă, iar în lumina ta ne veselim pururea; mântuiește-ne și pe noi acum din patimi și primejdii, Stăpână.

În patul bolilor zac și nu este vindecare pentru trupul meu, ci pe tine, care ai purtat în pânțe pe Dumnezeu, Mântuitorul lumii și Cel ce dezleagă bolile, te rog, ceea ce ești bună, scoate-mă din stricăciunea bolilor.

Vechiul oficiu liturgic bizantin al Sfântului Grigorie Palama

Canonul sfântului

Țâșnind din Biserica lui Hristos ca dintr-un rai, râurile duhovnicești [cei Patru Ierarhi] adapă și udă toată fața pământului potopind ereziile lumii.

Molima ciumei înțelegătoare a ereziilor ați oprit-o voi, cei Trei Ierarhi, prin puterea cuvântului și harului Duhului, iar pe cea retrezită acum la viață o desființează vitejește în Duhul Grigorie.

N-ai dat ochilor tăi somn, nici genelor tale dormitare, Grigorie, ci ai tâlcuit Scripturile cu harul Duhului și ai răsturnat ereziile cu cuvintele teologilor.

Mare îndrăznire aflând acum la Hristos împreună cu cei trei dascăli și prieteni ai tăi, roagă-te să se mântuiască nerănită turma Lui, pentru care te-ai ostenit.

A Născătoarei

Născând pe Dumnezeu cu trup, dumnezei i-ai făcut pe muritori prin împărtășire dumnezeiască și har, Stăpână; cei patru prieteni ai tăi întâresc aceasta și prin cuvintele și prin faptele lor.

Alt canon al sfântului

Dreptar al virtuții s-a arătat cu adevărat credincioșilor viața ta dumnezeiască, Grigorie, și canon al dreptei-credințe cuvântul și dogmele tale, prin care se distinge autenticul de fals pentru că vestesc Un Dumnezeu Singur necreat și atotputernic.

Marele Grigorie ni s-a arătat vestind în chip cuvios o singură Dumnezeuire, o fire în Trei Ipostasuri în toate simplă și necreată, rușinându-i foarte frumos pe toți cei ce flecăreau Dumnezeuirea curată.

Fără de minte l-ai vădit pe sucitul Achindin ca odinioară pe trufașul Varlaam, căci aceștia făcându-se părtași ai părerilor elinilor [păgânilor], au coborât Dumnezeuirea făcând-o creată, necinstind ca odinioară iudeii vrednicia Fiului lui Dumnezeu.

Modele de dogme și cuvinte strălucite ai dat, Grigorie, prin care ai lămurit [desfășurat] în Duhul gândirea veneraților teologi; pe care păzește-le prin rugăciunile tale nevinovate izbăvind Biserica lui Hristos de orice erezie.

A Născătoarei

Mai presus decât tronuri, heruvimi și puteri, și decât orice ceată de sus te-ai arătat, Stăpână, făcându-te tron negrăit ipostasului lui Dumnezeu, pe Care ca pe un Fiu fă-l milostiv celor ce te laudă pe tine cu credință.

Catavasie: Înțelepții lui Dumnezeu...

Condac, glas 8: „Apărătoare Doamnă”

Pe tine, organul cel sfânt și dumnezeiesc al înțelepciunii, trâmbiță strălucită a teologisirii, te laudăm, Grigorie de Dumnezeu grăitorule; ci ca unul ce stai acum ca o minte înaintea Minții Dintâi, călăuzește spre Ea mintea noastră, părinte, ca să strigăm ție: Bucură-te, crainicule al harului!

STUDII ȘI ARTICOLE

Icos

Înger te-ai arătat pe pământ vestind muritorilor cele dumnezeiești și negrăite, căci folosindu-te cu minte și trup omenesc de glasurile celor netrupești, ne-ai scos din noi înșine de uimire și ne-ai convins să-ți strigăm, de Dumnezeu grăitorule, acestea:

Bucură-te, prin care s-a vestit lumina!
Bucură-te, prin care s-a alungat întunericul!
Bucură-te, vestitorul Dumnezeirii necreate!
Bucură-te, vădătorul celei create și cu adevărat nebune!
Bucură-te, cel care ai spus că firea lui Dumnezeu e înălțime neajunsă!
Bucură-te, cel care ai spus că lucrarea Lui e adânc cu anevoie de văzut!
Bucură-te, că ai vorbit de bine slava lui Dumnezeu!
Bucură-te, că ai muștrăat părerile făcătorilor de rele!
Bucură-te, luminătorule, care ai arătat Soarele!
Bucură-te, pahar care dai nectarul!
Bucură-te, prin care strălucește adevărul!
Bucură-te, prin care s-a întunecat minciuna!
Bucură-te, crainicule al harului!

Sinaxar

În ziua a 14-a a lunii de față adormirea celui între sfinți Părintele nostru Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului.

Stihuri:

Un izvor de strălucire aduce la lumină nepătrunsă
un crainic strălucit al luminii, minte cu adevărat mare.
Căci te-ai unit cu Hristos, purtând numele sfinților, Grigorie,
și ești viu, deși te-ai mutat, lucrând în mormânt minuni.
Cine te va lăuda pe tine, Grigorie,
care ai primit de la Dumnezeu cinstea care vine din minuni?
Grigorie arhiepiscopul a murit în ziua a paisprezecea.

Acest fiu al dumnezeieștii și neînseratei Lumini, cu adevărat om al lui Dumnezeu și minunat serv și slujitor al lui Dumnezeu a avut drept patrie Orașul Regină [Capitala împărătească, Constantinopolul] și părinți de neam și slăviți nu numai după omul cel din afară și văzut, ci cu mult mai mult după cel lăuntric și nevăzut.

Tatăl lui murind pe când era încă în fragedă copilărie, mama sa l-a învățat și l-a crescut atât pe el, cât și pe frații și surorile lui în învățătura și în legea Domnului și în Sfintele Scripturi; dar pe minunatul Grigorie a hotărât să-l deprindă și în înțelepciunea din afară [profană] dându-l ucenic la un dascăl. Și unind cu o fire ageră și o râvnă pe măsură, a adunat în scurtă vreme tot felul de cunoștințe raționale, ajungând la vârsta de douăzeci de ani și socotind pe toate o nimic și mai înșelătoare decât visurile, căuta să alerge sus la Dumnezeu, Pricina și Dătătorul oricărei înțelepciuni, și printr-o viețuire mai desăvârșită să i se închine lui Dumnezeu întreg.

De aceea a descoperit mamei sale scopul său iubitor de Dumnezeu, dorul și dragostea înflăcărată de Dumnezeu, ce-o avea de multă vreme și cu acest prilej a aflat că și ea nutrește de mult aceleași gânduri și că-și găsește bucuria în aceleași lucruri ca și el. Așadar, mama și-a adunat îndată în jurul ei pe copiii săi și le-a zis cu veselie: „Iată eu și pruncii pe care mi i-a dat Dumnezeu!” și apoi a încercat să afle ce părere au ei despre cele bune și le-a descoperit țelul fratelui lor mai mare. Și acesta, întrebându-l cuvinte de îndemn, i-a convins pe toți să urmeze cu râvnă aceleași dorințe ca și el și să fugă de lume.

De aceea, după ce și-a împărțit în chip evanghelic toată averea la săraci și a părăsit cu suflet ușor favorurile împărătești, onorurile și aplauzele din palatele împărătești, a urmat lui Hristos. Pe mama și pe surorile sale le-a așezat într-o mănăstire de fecioare, iar el împreună cu frații săi s-au dus în muntele cu numele sfințeniei, Athos. Dar pentru că împrejurarea n-a îngăduit să trăiască la un loc, i-a convins pe frații săi să rămână în alte mănăstiri și acolo să-și ducă viața potrivit lui Dumnezeu, iar el s-a dat în ascultare unui bărbat minunat pe nume Nicodim, care trăia în isihie numai pentru Dumnezeu, de la care a învățat cu fapta, în smerenia sufletului, toată porunca și toată virtutea. Primind aici într-o descoperire tainică și sprijinul și ajutorul nebiruit de nimeni al Preacuratei Născătoare de Dumnezeu și petrecând, după mutarea aceluia la Dumnezeu, câțiva ani în Marea Lavră, cu mare sânguință și dragoste de isihie a părăsit Marea Lavră și a îmbrățișat pustia. Dorind cu tărie să fie neconținut cu Dumnezeu, s-a predat unei vieți covârșitor de aspre. Și strângându-și printr-o atenție stăruitoare simțurile, înălțându-și mintea la Dumnezeu, petrecând tot timpul în rugăciune, meditând la cele dumnezeiești și întocmindu-și într-un chip foarte bun viața, cu ajutorul lui Dumnezeu învingea cu mare putere atacurile demonilor. Și curățindu-și sufletul cu izvoare de lacrimi în privegheri de nopți întregi, a ajuns vas ales al harurilor dumnezeiescului Duh și avea adeseori vedenii dumnezeiești. Și, ceea ce-i mai minunat, este că nu și-a schimbat felul lui aspru de viață, cu toate că, din pricina năvălirilor ismailiților, s-a mutat în Tesalonic și a fost silit să locuiască și în alte orașe.

După mulți ani, curățindu-și desăvârșit și trupul și sufletul, a primit cu voia lui Dumnezeu marele dar al preoției și săvârșea tainele preoției ca unul care n-avea trup și era, ca să spun așa, în afară de el însuși, încât sufletele celor care se uitau la el erau străpunse la inimă numai văzându-l. Era cu adevărat mare și era cunoscut ca un purtător de Duh de cei care trăiau potrivit lui Dumnezeu. Se arăta însă un astfel de om și celor care vedeau faptele lui: avea putere împotriva demonilor; izbăvea pe cei cuprinși de înșelăciunea și uneltirea lor; făcea ca pomii neroditori să dea roade; vedea mai dinainte cele viitoare și era împodobit și cu celelalte haruri ale dumnezeiescului Duh.

Dar pentru că lucrarea virtuții stă în puterea noastră, dar fără a cădea în încercări nu stă în puterea noastră, dar fără ele nu este nici desăvârșire și nici arătarea credinței în Dumnezeu – căci fapta și pătimirea pentru bine desăvârșesc pe omul care trăiește potrivit lui Dumnezeu –, a îngăduit Dumnezeu să cadă acest mare bărbat în felurite și neconținute încercări, pentru ca prin toate acestea să se arate cu adevărat desăvârșit.

STUDII ȘI ARTICOLE

Ce minte poate să-și închipuie câte i s-au întâmplat? Ce cuvânt poate să rostească uneltirile mai mari decât cele dinainte ale cumplitelui vrăjmaș precum și acuzațiile și bârfelile aduse lui de noii luptători împotriva lui Dumnezeu și cât de mult a luptat pentru credință timp de douăzeci și trei de ani, suferind din partea lor tot felul de vătămări și necazuri?

Căci fiara italiană, Varlaam din Calabria, crezându-se grozav în înțelepciunea din afară și socotind în deșertăciunea gândurilor lui că le știe pe toate, a ridicat război cumplit împotriva Bisericii lui Hristos, a dreptei noastre credințe și a tuturor celor care o țineau fără alunecare. Dogmatiza nebunește că harul comun Tatălui și Fiului și Sfântului Duh și lumina veacului ce va să fie, în care vor străluci și dreptii ca soarele, așa cum a arătat-o Hristos strălucind ca soarele pe Munte[le Taborului] și, simplu spus, toată puterea și lucrarea Dumnezeirii triipostatice și tot ce se deosebește întrucâtva de firea dumnezeiască sunt create. Iar pe cei care cugetau drept că acea preadumnezeiască lumină și toată puterea și lucrarea dumnezeiască sunt necreate, întrucât nimic din însușirile firești ale lui Dumnezeu nu e mai recent, pe toți aceștia îi numea prin cuvinte și prin scrieri mari închinători la doi dumnezei și închinători la mai mulți dumnezei, precum ne numesc și iudeii, Sabelie și Arie.

Așadar, dumnezeiescul Grigorie vine chemat de Biserica din Constantinopol, ca un luptător al credinței și strălucit apărător, sau, mai bine spus, și ca acuzator și ca acuzat. Iar preadumnezeiescul împărat Andronic al IV-lea Paleologul, apărător al dreptei-credințe, a adunat un sfânt sinod. Iar când a venit în sinod Varlaam cu învățăturile lui cacodoxe spuse mai sus și cu acuzațiile aduse împotriva dreptcredincioșilor, marele Grigorie, plin de dumnezeiescul Duh și îmbrăcat cu putere nebiruită de sus, a astupat acea gură deschisă împotriva lui Dumnezeu și la sfârșit a biruit-o prefăcând în cenușă prin cuvântări și prin scrieri arzătoare vreascurile ereziilor lui. De aceea, nemaiputând suferi rușinea, vrăjmașul dreptei-credințe a fugit la latini, de unde a și venit. Îndată după acela a mustrat în sinod și pe Achindin cel cu multe primejdii și prin cuvântări împotriva lui a nimicit scrierile acestuia. Cu toate acestea, partizanii molimei acestora nu încetau de a duce război cu Biserica lui Dumnezeu. Spre a le fi stavilă, silit mult de sfântul sinod și chiar de împărat, și înainte de toate prin hotărârea dumnezeiască, Grigorie a fost înduplecat să se urce pe scaunul arhiepiscopal și să fie așezat păstor sfintei Biserici a Tesalonicului. Și așa a dus cu vitejie și stăruință și mult mai multe lupte pentru credința ortodoxă decât înainte. Pe mulții, cumplitii și viclenii urmași ai lui Achindin și Varlaam, care se arătau ca niște pui cumpliti ai unor cumplite fiare sălbatice, ca și învățăturile și scrierile lor, le-a combătut cu fel de fel de argumente, prin cuvântări și scrieri de Dumnezeu insuflate, nu o dată, de două ori sau de trei ori, ci de multe ori și în multe împrejurări, nu numai pe timpul unui împărat sau patriarh, ci pe timpul a trei împărați, care au luat sceptrul împărăției unul după altul, și pe timpul tot atâtor patriarhi și a multor sinoade, iar în sfârșit a biruit în chip strălucit. Căci ce dacă mai sunt unii nerușinați și nepocăiți, care socotesc drept nimic dreptatea de sus? Căci mai există rămășițe ale tuturor

ereziilor nerușinate împotriva sfinților care au triumfat asupra lor, ca să nu spun nimic de neamul atotîndrăzneț al iudeilor care turbează până acum împotriva lui Hristos.

Pe scurt, acestea și atât de mari sunt triumfurile marelui Grigorie împotriva rău-credincioșilor. Dar pe căi nespuse Dumnezeu l-a trimis învățător și în Răsărit. Căci din Tesalonic a fost trimis sol în Constantinopol ca să împace dihoniiile dintre împărați. A fost prins însă de agareni și ținut în stăpânirea lor un an întreg, străbătând din loc în loc și din oraș în oraș, învățând fără frică Evanghelia lui Hristos. Pe cei tari îi întărea încă și mai mult și-i sfătuia să stăruie în credință, iar pe cei ce se clătinau și aveau unele nedumeriri și-i puneau întrebări cu privire la cele ce se petreceau în acea vreme, i-a sprijinit cu înțelepciunea dumnezeiască și le dădea cea mai bună dezlegare tuturor întrebărilor ce i le puneau. Iar celorlalți necredincioși și celor care se rupseseră în chip nenorocit de creștini și își băteau joc de dogmele noastre: de economia Întrupării Domnului și Dumnezeului nostru, de cinstita Cruce, de cinstitele icoane cărora ne închinăm, le-a vorbit de multe ori cu îndrăzneală. Mai mult încă le-a vorbit și despre Mahomed și despre multe alte întrebări ce-i erau puse. Iar prin răspunsurile pe care le dădea, pe unii îi uimea, iar pe alții îi înfuria împotriva lui și aceștia își întindeau mâinile spre el și i-ar fi pus mucenicește capăt zilelor dacă, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, n-ar fi fost cruțat pentru nădejdea răscumpărării sale cu bani. Lucru care s-a întâmplat, și marele Grigorie a fost eliberat din captivitate de niște creștini iubitori de Hristos, și așa s-a dus îndată în chip strălucit la turma sa ca un mucenic fără sânge.

Pe lângă multe și marile daruri și meritele deosebite ce le avea, a fost împodobit și el cu semnele lui Hristos, purtând în el, cum spune Pavel, lipsurile lui Hristos. Iar ca să arătăm câteva din însușirile lui deosebite, le vom numi pe acestea: era peste măsură de blând și smerit, însă nu când era vorba de Dumnezeu și de cele dumnezeiești, fiindcă în acestea era mare luptător; era fără ură și îngăduitor; căuta, pe cât îi sta în putință, să răsplătească cu bine pe cei care se purtau rău cu el; nu primea cu ușurință cuvintele ce se spuneau împotriva unora; era răbdător și cu suflet mare în greutățile ce veneau asupra lui de fiecare dată; era mai presus de orice plăcere și slavă deșartă; era totdeauna simplu în toate trebuințele trupului, deși cu timpul trupul lui se slăbise cu totul; blândețea, liniștea și neconținută bucurie a inimii lui se făcuseră atât de mari în ea, încât aceste însușiri se arătau și pe dinafară celor care-l priveau. În toate era totdeauna înțelegător, atent și ordonat. Ca o urmare a acestor însușiri, aproape niciodată ochii nu-i erau seci de lacrimi, ci purtau în ei izvoare de lacrimi.

Așa a luptat vitejește de la început până la sfârșit împotriva patimilor și a demonilor; a alungat pe eretici departe de Biserica lui Hristos, limpezind în cuvântări și în scrieri credința ortodoxă, a pecetluit oarecum prin ele toată Scriptura insuflată de Dumnezeu, după cum și ea, care-i sfârșit și pecete a vieții și a cuvântului sfinților, a pecetluit viața și cuvântul lui; a păstorit apoi apostolește și bineplăcând lui Dumnezeu

STUDII ȘI ARTICOLE

turma sa timp de treisprezece ani, împodobind-o cu cuvinte morale și de învățătură și așa a condus-o spre staulul cel ceresc. Și, ca să spunem așa, arătându-se binefăcător de obște al ortodocșilor, și al celor în viață și al celor ce vor veni, s-a mutat la viața cea mai presus de lume, trăind cu totul 63 de ani. Duhul și l-a dat în mâinile lui Dumnezeu, iar trupul strălucit și slăvit l-a lăsat turmei ca o moștenire și comoară neprețuită. Căci face bine de fiecare dată celor ce se apropie de el cu credință și dăruiește izbăvire de tot felul de boli; nu puține dintre ele le povestește istoria lui.

Cu ale lui rugăciuni, Dumnezeule, miluiește-ne și ne mântuiește pe noi. Amin.

Oda 7

Canonul Născătoarei

Vrând să faci mântuirea noastră, Mântuitorule, te-ai sălășluit în pântecul Fecioarei, pe care ai arătat-o lumii ocrotitoare.

Vistierie a mântuirii, izvor al nestricăciunii, turn al siguranței și ușă a pocăinței ai arătat-o pe cea care Te-a purtat în pântecul celor ce strigă: Dumnezeul Părinților noștri, bine ești cuvântat!

Pe Voitorul milei pe Care L-ai născut, Maică preacurată, roagă-L să izbăvească din greșelile și întinările sufletului pe cei ce strigă cu credință: Dumnezeul Părinților noștri, bine ești cuvântat!

Pe cei ce vin cu dragoste la acoperământul tău dumnezeiesc, învrednicește-i de vindecarea moliciunii trupurilor și de slăbiciunea sufletelor tu, care ne-ai născut pe Hristos Mântuitorul.

Canonul sfântului

Omorătă e moartea și surpată puterea demonilor de crucea Stăpânului, iar voi surpând cu puterea Duhului puterea oricărei erezii, pe toți îi învățați să se închine Unui Dumnezeu.

Minte a Bisericii și adânc al înțelepciunii te-ai arătat, Vasile, cercetând firile și rânduielile armonioase ale celor ce sunt, înțelepte, dreptar fără greșală al dogmelor dumnezeiești, îndreptător al purtărilor și canon al monahilor.

Întipărită e Biserica, Grigorie, de frumusețea cuvintelor tale și îndreptată de tunetul tare al dogmelor tale, prin care alungă cu tărie orice erezie cinstind un Dumnezeu în Trei Fețe [Persoane].

Rai frumos te-ai arătat Bisericii, Hrisostome, hrănind, veselind și învățând prin cuvintele tale felurite, îmbelșugate și de neimitat pe cei ce cântă: Binecuvântat ești, Dumnezeul Părinților noștri!

A Născătoarei

Privit-a spre tine, cel blând și liniștit cu adevărat, Maica Domnului, cuvioase, și te-a înălțat la lumina dumnezeiască, precum ai cerut, și cântând strălucit împreună cu corul teologilor de frunte.

Alt canon al sfântului

Loviți ca de tunet de sunetul dogmelor tale și de fulgerul cuvintelor dumnezeiești, robii rătăcirii nu mai pot vedea limpede, părinte, ci precum stă scris, pipăie acum ca niște orbi zidurile și sunt luați în răs ca niște lipsiți de minte.

Noapte fără lună s-a făcut acum celor necredincioși lumina firească, împărăția și slava lui Dumnezeu, pe care a arătat-o Iubitorul de oameni ucenicilor în Tabor, de care împărtășindu-te, Grigorie, o împărtășești cu îmbelșugare celor credincioși.

Pe cei ce au ocărat în chip necucernic harul lui Dumnezeu, slăvite, și au luat în răs în chip rușinos isihia, rugăciunea și îndumnezeirea cea negrăită, i-ai alungat rușinați din staulul dumnezeiesc, pe care păzește-l pururea prin rugăciunile tale.

A Născătoarei de Dumnezeu

Vino și acum în ajutorul nostru, tu, ceea ce ești mântuitoare obștească, primind rugăciunile lui Grigorie, Stăpână, adormind patimile sufletului și ale trupului și dezlegând degrabă tulburarea și stricăciunea obștească.

Catavasi: N-au slujit făpturii...

Oda 8

Canonul Născătoarei

Pe cei ce au nevoie de ajutorul de la tine să nu-i treci cu vederea, Fecioară, căci te laudă și înalță, Copilă, în veci.

Belșug de tămăduiri reverseși peste cei ce te laudă cu credință, Fecioară, și înalță nespusă nașterea ta.

Slăbiciunile sufletului și durerile trupului meu vindecă-le, Fecioară, ca să te slăvesc pe tine cea plină de har.

Alungi momelile patimilor și năvala patimilor, Fecioară, de aceea pe tine te laudăm întru toți vecii.

Canonul Sfântului

Nou foc al lui Ilie te-ai arătat coborând de sus în Duhul cu zelul dreptei-credințe, slăvite, și arzând jertfele cu cuvântul Treimii, înțelepte, rușinând și omorând pe slujitorii și prorocii rătăcirii îngrășați ca odinioară la masa stricătoare de suflet a împărătesei lipsite de cucernicie.

Învățându-ne să ne închinăm unei singure Dumnezeiri triipostatice, fără de început, într-o singură ființă și având în ea puteri și lucrări firești, ați triumfat asupra născocitorilor dogmelor potrivnice sabelieni, arieni și macedonieni, ca și asupra rătăcirii din urmă a lui Varlaam.

Alt David te-a găsit pe tine, de Dumnezeu grăitorule Grigorie, tânăr mai viteaz în dogme decât cei trei, Treimea cea mai presus de dumnezeire, tu, care ai stat tare pentru Ea, doborându-l pe Goliatul de la noi cu praștia cuvântului și izbăvind vitejește poporul Domnului din mâinile celor de altă seminție.

STUDII ȘI ARTICOLE

Drept cinstire a ostinelilor tale ai primit, ierarhe Grigorie, unirea cu teologii de aceeași cinstire, fiind împreună cu ei în Duh dumnezeiesc și dându-ți acum cu cei trei ierarhi; căci imitând virtutea, înțelepciunea și teologhisirea lor, i-ai găsit cetățeni, prieteni și casnici în ceruri.

A Născătoarei

Rai cuvântător, stihilele cele mari care cu cuvintele și cu dogmele ții la un loc în Hristos făptura cea nouă, pătrimea teologilor împreună cu Născătoarea de Dumnezeu Stăpânului tuturor rugați-vă să păzească Biserica lui de molima ereziilor și a nenorocirilor de tot felul.

Alt canon al sfântului

Arătatu-te-ai, părinte, întreg, dulce, plăcut și blând, curgând celor ce vin la tine cu credință dulcețea cuvintelor, Grigorie, apă dumnezeiască veselind inimile tuturor dreptcredincioșilor și mușcând pe cei cu simțirile sufletești bolnave.

Găsind în tine o minte și o limbă cu adevărat nobilă, o educație, un cuvânt și o inimă curată, s-a sălășluit întru tine înțelepciunea lui Dumnezeu, cu care armonizându-te în chip potrivit, părinte, te-ai arătat lumii minune străină tuturor.

Puterea credinței i-a arătat nevătămați oarecând în cuptor pe copiii evreilor, pe care imitându-i, înțelepte, ai stăvilit cu putere focul necucerniciei, lăudând vitejește pe Stăpânul în mijlocul cuptorului ispitelor și arzându-i pe prigonitori.

Cufundând pe faraonul înțeles cu mintea în curgerile lacrimilor tale și înecând toată oștirea egiptenilor, ai urcat în muntele nepătimirii, aruncând de acolo cu puterea Duhului ca și marele Moise taberele vrăjmașilor.

A Născătoarei de Dumnezeu

Strălucitul crainic al harului, Curată, și teolog al Duhului dat lumii prin tine, Născătoare de Dumnezeu, prăznuind acum în cuvinte îți adună imne și cântări ca un credincios slujitor slăvind pomenirea ta.

Catavasia: Pe tinerii cei binecredincioși...

Oda 9

Canonul Născătoarei

Curgerea lacrimilor mele nu o depărta, Fecioară, care ai purtat în pânțe pe Hristos, Care a șters de pe față orice lacrimă.

Umple de bucurie inima mea, Fecioară, care ai primit plinătatea bucuriei, ștergând întristarea păcatului.

Liman și ocrotire a celor ce scapă la tine fă-te, Fecioară, și zid neclătinat, scăpare, acoperământ și veselie.

Cu razele luminii tale, Fecioară, alungând întunecimea neștiinței, luminează-i pe cei ce cu cucernicie te vestesc pe tine Născătoare de Dumnezeu.

Pe cel ce zace umilit și vătămat de rău în locul neputinței vindecă-l, Fecioară, mutându-l de la slăbiciune la înzdrăvenire.

Canonul sfântului

Surpând impietatea ereziilor absurde cu puterea Duhului și cu tunetul cuvintelor voastre dumnezeiești, înțelepților, v-ați arătat smulgând din rădăcini și acest ultim ateism, găsim-l pe Grigorie, care l-a răsturnat vitejește cu dumnezeieștile voastre cuvinte.

Luând în mână cu mintea sabia Duhului, fericite Grigorie, și îmbrăcând toate armele lui, ai surpat ca un brav general întăriturile impioșilor scoțând din mijloc rătăcirea iudeilor și toată adorarea creaturilor.

Așa cum în vechime cei trei ierarhi au izgonit pe cumpliții apărători ai ereziilor, așa și acum Grigorie doborându-i cu cuvintele lor pe începătorii răului politeism, i-ai pus alături de păgâni și evrei ca pe niște ocărători ai harului dumnezeiesc.

Ca un izvor al tămăduirilor și rău al harurilor Duhului s-a arătat mormântul tău, ocean al milei, curgere nouă și fără plată a vindecării sufletelor și trupurilor ai descoperit acum, ca și mai înainte, părinte, spre slava cuvântului dreptei-credințe.

Stând acum înaintea tronului Stăpânului împreună cu părinții și prietenii tăi, plin de strălucire dumnezeiască, părinte, adu-ți aminte de cei ce te laudă pe tine, pe care i-ai avut mai înainte colaboratori, ucenici și prieteni, primindu-i acum ca pe niște creatori ai laudelor tale.

A Născătoare

Pe tine, Stăpână Fecioară, avându-te preafrumoasa adunare a sfinților teologi punct de plecare al cuvintelor și dogmelor, Născătoare de Dumnezeu, au luminat lumea cu învățăturile; de aceea adunându-ți toate imnele, se roagă pentru noi.

Alt canon al sfântului

Stând înaintea tronului Dumnezeirii celei în Trei Sori și fără început, plin din belșug de lucrarea și harul Ei, pe care l-ai cântat, adu-ți aminte de colaboratorii și prietenii tăi, care-și aduc aminte de tine.

Aflat-ai răsplată osternelilor tale împărăția fără început a lui Dumnezeu, părinte, pe care vestind-o cu cucernicie pe pământ, ți s-au dăruit întreitele cununi ale mărturisirii dumnezeiești, preoției și isihiei.

Arătat-ai lauda monahilor, gura teologilor, sfârșit dumnezeiesc și canon foarte exact al preoției; de aceea și de aici ți s-a dat dumnezeiescul har al minunilor, care pecetluiește cuvintele tale.

Legile laudelor și întrecerile în cuvânt le-ai întrecut, slăvite, și când locuiai pe pământ și când ai ieșit din trup; primește dar această mică laudă, preabunule și dă prin mijlocirile tale împlinirea cererilor celor ce te iubesc pe tine.

A Născătoarei

Gură a înfricoșatei nașterii tale și limbă teologică a îndumnezeirii arătate din tine mai presus de fire s-a arătat vrednicul tău slujitor Grigorie, ale cărui rugăciuni primindu-le, mântuiește-ne pe toți.

Catavasie: Tot neamul pământesc...

Luminânda:

Bucură-te, lauda părinților, gura teologilor, corul isihiei, casa înțelepciunii, tăria învățăturilor, oceanul cuvântului; bucură-te, organul făptuirii, înălțimea contemplării, vindecătorule al patimilor și bolilor omenești; bucură-te, locașul Duhului și mort și viu, părinte.

A Născătoarei

Bucură-te, primitoarea bucuriei; bucură-te, dezlegarea blestemului; bucură-te, învierea lui Adam; bucură-te, căderea demonilor; bucură-te, surpătoarea rușinii femeilor; bucură-te, deșertarea iadului, stricăciunea morții, sfințirea firii omenești; bucură-te, Copilă, bucură-te, Stăpâna tuturor, bucură-te, Maica lui Dumnezeu.

La Laude punem stihirile pe 4, glas 8

Părinte sfinte Grigorie, iubind pe Dumnezeu din copilărie, ai fugit de împătimirea materială și de lumea cea nestatornică; și luând cu vitejie crucea, ai urmat lui Hristos, și curățindu-ți sufletul și mintea cu plâns și cu lacrimi, te-ai făcut întreg cu chip dumnezeiesc [deiform].

Părinte sfinte Grigorie, curățindu-ți frumos inima cu contemplarea și făptuirea, te-ai făcut lăcaș al Duhului; și primind luminările Lui, te-ai arătat cu adevărat lumină celor ce se apropie de tine, slăvite, făcându-te prin har ceea ce El este prin fire dumnezeiască fără împărțire.

Părinte de Dumnezeu purtătorule Grigorie, tu, surpând sămânța cea rea, ai tăiat cu cuțitul Duhului rădăcina, pe spurcatul Varlaam, iar pe trădătorul credinței și ucenicul lui, pe flecarul Akindin, scoțându-l din plinătatea dumnezeiască, l-ai alăturat ocărătorilor evrei ca pe un gelos pe nebunia lor.

Slavă..., glas 8

Cuvioase părinte, cunoscând de prunc virtutea, cu purtare de grijă te-ai făcut organ al Duhului Sfânt, și luând de la El lucrarea minunilor, i-ai convins pe oameni să disprețuiască plăcerile. Iar acum luminat fiind mai curat de lumina dumnezeiască, luminează și mințile noastre, ierarhe Grigorie.

Și acum... (dacă nu e Duminică)

Născătoare de Dumnezeu, tu ești vița cea adevărată care ai odrăslit Rodul Vieții; pe tine te rugăm, Stăpână: mijlocește împreună cu ierarhul și toți sfinții să se miluiască sufletele noastre.

Doxologia mare și Apolisul.

LA LITURGHIE

La Fericiri din primul canon al sfântului, oda 3 și din al doilea, oda 6

Apostolul din 17 noiembrie: 1 Corinteni 12, 7-11

Evangelia dumnezeiescului Hrisostom

Mărimuri

Pe dumnezeiescul Grigorie credincioșii adunându-ne toți să-l lăudăm cu cucernicie ca pe unul care s-a arătat cu faptele păstor adevărat, gură a adevărului și crainic al luminii.

Străjuiește, bunule și neadormitul ocrotitor, turma ta, care înconjoară racla ta, și izbăvește-o din primejdii și de toată clevetirea cea rea, Grigorie de trei ori fericite, minunate.

Chinonic

Întru pomenire veșnică va fi dreptul. Aliluia. Aliluia. Aliluia.

The Old St. Gregorios Palamas's Liturgical Office. Philoteus Kokkinos (cca 1300-1379; Patriarch between 1353 and 1354; 1364 and 1376) composed around 1360, in the honour of Gregory Palamas, an office (akolouthia: hymns and canons) and a Laudatory discourse (logos enkomiaistikos) about his life, solemnly celebrating him each year at the Akataleptos Monastery in Constantinople. Father Voludakis states in the study that precedes the akolouthia that this is the oldest of St. Gregory's offices which remained unknown due to the fact that St. Gregorios's offices for the second Sunday of the Great Lent in the Triodion contain only a small part of Philoteus's hymn (the oikos and the kontakion, the exapostilarion, and the lauds), all the rest being a composition added afterwards. Moreover, this late office does not appear in manuscript Triodions before the 15th century. It had probably been written by Georgios Scholarios (circa 1405-1472), the famous Byzantine theologian, a bitter opponent of the Florence "union" and the first patriarch under Turkish rule – before he became a monk in 1450, and it was enjoying an undeserved popularity, given its poor poetic and theological value. The magnificent and profoundly theological piece composed by Philoteus Kokkinos was forgotten in the few Byzantine manuscripts of the Office Menaia for November, which were not those used for the printed version of the Greek Monthly Menaia. The erudite monk and polemicist Athanasios Parios (1722-1813) was the first to publish it; he used it as a preface to the Greek translation of the Laudatory discourse of Saint Gregorios Palamas written by the same Patriarch Philoteus and published in Vienna in 1784. Other two rare and rather inaccurate editions of the Office were published as brochures in Thessaloniki in 1867 and 1932. The accurate text was critically restored by father Voludakis, who investigated the manuscript tradition, in his exemplary edition of 1978, prefaced by an ample and exhaustive introductory study.

A FOST SAMUEL UN PROFET?*

WALTER DIETRICH

A fost Samuel un profet? Ce întrebare! Răspunsul pare a fi clar pentru toți cei care cunosc Noul Testament. Autorul Epistolei către Evrei invocă o serie de mărturii vetero-testamentare pentru puterea credinței, printre care și pe „Samuel și pe profeți”; așadar pe Samuel drept cel dintâi și conducător al profeților (*Evrei* 11, 32). Potrivit Sfântului Evanghelist Luca, Sfântul Apostolul Petru spune că „toți profeții de la Samuel” l-au vestit pe Mântuitorul Hristos (*Fapte* 3, 24), iar Pavel relatează cum Dumnezeu a dat poporului lui Israel „ca la patru sute cincizeci de ani ... judecători, până la Samuel Proorocul” (*Fapte* 13, 20). Aici Samuel joacă un dublu rol: de profet și în același timp, așa cum se pare, de ultim judecător sau izbăvitor al Israelului.

Și mai complexă este imaginea lui la Isus Sirah (sau Ben Sira, sec. II î.Hr.). În așa-numita sa laudă a taților (părinților), el realizează o largă trecere în revistă a trecutului poporului evreu, de la Noe și Avraam până la marele preot Simon (218-192 î.Hr.). Samuel este prezentat ca și „iubit de Domnul”, după care textul continuă: „Samuel, proorocul Domnului; a așezat domnie și a uns domn peste neamul său” (*Sir.* 46, 16). Iubit de Dumnezeu, profet, judecător, preot, cel care a uns regi – aceasta este o serie diversă (de denumiri) și totuși o simplificare a prezentării lui Samuel față de cărțile biblice care îi poartă numele (vezi *Sir.* 46, 16-23).

I. Samuel în cărțile lui Samuel

Imaginea lui Samuel din cărțile din Biblia ebraică care îi poartă numele este compusă din șapte fațete. În nici un caz nu toate îl prezintă ca și profet, iar acolo unde este prezentat ca atare, el are cele mai diferite atitudini, unele chiar iritante.

Prima fațetă: Samuel vine pe lume în mod minunat (I Regi, cap. 1-2)

Cartea lui Samuel începe cu prezentarea arborelui genealogic al tatălui lui Samuel, Elcana (*I Regi* 1, 1). Se pare că a fost o familie nobilă așa cum dovedesc cele patru ramuri ale arborelui genealogic care sunt oferite aici. Elcana avea două femei, iar cea pe care o iubea nu avea copii. În cele din urmă însă ea obține de la Dumnezeu un

* Conferință susținută la Cluj în data de 20 oct. 2006 cu ocazia inaugurării Centrului de Studii biblice (n. trad.).

copil, cu promisiunea de a-l da mai târziu înapoi. Cuvântul de ordine al întregii relatări este verbul *š- 'l*, „a obține ceva prin rugăciuni”. Ana „se roagă”, preotul Eli îi promite îndeplinirea „cererii”, iar când copilul dorit se naște, îl numește *Sch'mu'el*. Acest nume provine de la verbul *š- 'l*; totuși s-ar fi potrivit cel puțin la fel de bine numele *Scha'ul*, pe care Samuel îl va investi. Astfel se arată încă de la început o legătură fatală între Samuel și primul rege al Israelului.

A doua fațetă: Samuel este învrednicit de Dumnezeu cu o viziune (1Regi, cap. 3)

După câțiva ani, Ana își dă copilul înapoi lui Jahwe, așa cum a promis, ducându-l la sanctuarul Domnului de la Șilo. Micul Samuel a devenit ucenicul și ajutorul preotului Eli. Când cei doi fii ai acestuia au dat greș cu totul în slujirea preoțească, Dumnezeu a hotărât să se arate tânărului Samuel. Este o povestire minunată relatată: Dumnezeu îl strigă pe Samuel în noapte (însă numai noi cititorii știm că este Dumnezeu – Samuel și Eli nu știu aceasta); și de fiecare dată băiatul merge la Eli (cu o râvnă tot mai mare) și se arată, deoarece, aparent acesta îl strigase. Iar Eli spune de fiecare dată (cu o tot mai mare compasiune, căci s-ar părea că bietul copil suferă de tulburări de somn), că el nu l-a strigat. Doar a treia oară își dă seama că Dumnezeu vrea să vorbească cu Samuel și îl sfătuiește, în mod corespunzător, cum să se comporte. Iar apoi Samuel realizează că Dumnezeu are un plan îngrozitor cu Israelul și în special cu neamul lui Eli. Împotriva voinței lui, el trebuie să spună aceasta învățătorului său. La sfârșit ni se relatează că întregul Israel a realizat că Samuel era un *prophet (nabî')* și că Dumnezeu, „nu a lăsat neîmplinit nici unul din cuvintele lui” (1 Regi 3, 19)

A treia fațetă: Samuel, ca și izbăvitor și judecător al triburilor israeliene, se confruntă cu dorința acestora de a avea un rege (1 Regi, cap. 7-8)

Nenorocirile vestite se petrec, bineînțeles. Într-un război împotriva filistenilor, familia preoțească a lui Eli a fost aproape complet distrusă, iar Sfântul Chivot, pe care ei l-au păzit, a fost pierdut. După ca la douăzeci de ani, Samuel a convocat o adunare a poporului. Filistenii au aflat de aceasta și i-au atacat pe israelieni, dat au suferit o înfrângere grea, mai degrabă din partea lui Dumnezeu decât din partea lui Israel. Astfel Samuel – precum Ghibeon sau Jeftae – a devenit salvatorul lui Israel. Apoi el a îndeplinit și funcția de judecător, anume s-a dus în ținutul lui Veniamin și se muta din loc în loc împărțind dreptatea, se pare, peste tot Israelul. Treburile interne ca și cele externe erau în ordine, însă Samuel îmbătrânise, de aceea pregătise predarea atribuțiilor sale către fiii săi – aceștia însă dezamăgesc (exact ca și odinioară fiii lui Eli). Apoi au venit bătrânii lui Israel, care, având în vedere tristele experiențe anterioare, cer de la el un rege „ca și celelalte popoare” (1 Regi 8, 5) din jur. Aceasta era, pe de o parte, de înțeles, pe de alta, îngrijorător. În numele lui Dumnezeu, Samuel atrage atenția asupra costurilor socio-economice ale unei monarhii, totuși reprezentanții poporului rămân neclintiti: ei doresc mai multă siguranță internă și externă. Atunci Dumnezeu i-a poruncit lui Samuel să le îndeplinească dorința, iar el i-a trimis mai întâi acasă.

A patra fațetă: Samuel este uns rege de către Saul (I Regi cap. 9–11)

Relatarea se concentrează asupra localității Ghibea din Veniamin, spre un anume Chiș, probabil și el de origine nobilă. Într-o zi, el îl trimite pe fiul său Saul să caute niște măgărițe pierdute. După mai multe căutări nereușite, Saul dorește să vadă într-un oraș pe un „om al lui Dumnezeu” sau un „văzător” (așa cum li se explică cititorilor, este vorba de o veche denumire pentru *profeți* (I Regi 9, 9) pentru a-l consulta. Astfel, el a ajuns dintr-o dată în fața lui Samuel, care deja îl aștepta (căci Dumnezeu îi descoperise înainte venirea lui). După o misterioasă scenă petrecută la un ospăț, unde Saul a fost tratat de către notabilități asemeni unui domnitor, Samuel l-a uns rege. Anumite „semne”, care erau menite să dovedească vocația sa, s-au îndeplinit prompt. Apoi Samuel a convocat o nouă adunare a poporului. După o cuvântare aspră, în care arată că instalarea unui rege ar fi totuși problematică, Saul a fost ales la urmă de către triburi, neamuri și familii. Bucuria a fost mare când Saul a venit în fața poporului și a fost prezentat de Samuel ca și „ales” al Domnului. Numai câțiva încăpățânați au refuzat să i se supună. Însă după ce el, însoțit de Samuel, a obținut o strălucită victorie asupra amoniților (vecinii de la est care s-au comportat agresiv), toate îndoielile s-au risipit și Saul a fost întronizat.

A cincea fațetă: Samuel se retrage și în curând acționează împotriva lui Saul (I Regi, cap. 12–15).

Samuel s-a retras de la conducere, explicând încă o dată, în cadrul unei mari adunări, care este pericolul principal reprezentat de regalitate: ca Israel să-și pună nădejdea în rege și nu în Dumnezeu. (Opoziția dintre conducerea regală și cea a lui Dumnezeu este unică în vechiul Orient. În mod normal regele pământesc lucrează mână în mână cu cel ceresc.) Repede se ajunge la conflict. La începutul unei bătălii împotriva filistenilor, Saul nu a așteptat (în mod imaginar sau real) destul de răbdător sosirea și colaborarea lui Samuel. Apoi, lui Saul i s-a cerut să măcelărească pe toți amaleciții și tot ce era viu la ei, el însă a cruțat pe rege, precum și cele mai bune animale capturate. În ambele cazuri, Samuel i-a ieșit înainte și i-a explicat că Dumnezeu l-a lepădat și că a ales un alt rege. Ni se mai relatează că Samuel a fost foarte trist pentru acest lucru.

A șasea fațetă: Samuel îl unge pe David și îl apără de Saul (I Regi, cap. 16, 19)

Dumnezeu îl scoate pe Samuel din măhnirea sa și îi poruncește să ungă un nou rege. Samuel a replicat că așa ceva ar fi prea periculos; poate este absolvit de această misiune. După sfatul Domnului, el s-a mascat într-un fel de preot care ar dori să aducă o jertfă în Bethleem. Îi sunt prezentați fiii unui anume Iesei, iar Dumnezeu trebuia să-l împiedice să ungă pe cel nepotrivit. La sfârșit este adus cel mai mic, David, și, iată, el este alesul! În viitorul apropiat, cărările celor trei bărbați: Samuel, Saul și David, se vor încrucișa numai o dată. David a intrat în grațiile lui Saul, după care a căzut în dizgrație. El fuge la mentorul său Samuel, care avea un fel de școală

profetică. Când Saul a venit acolo ca să-l aresteze, a căzut în transă profetică, mai întâi slujitorii lui, apoi el însuși. Așa a scăpat David.

A șaptea fațetă: Duhul lui Samuel îi vestește lui Saul sfârșitul (I Regi, cap. 28)

Când Samuel a murit, întregul Israel a ținut pentru el doliu. La puțină vreme după aceea, filistenii l-au atacat pe Saul. Acesta încearcă să stea de vorbă cu Dumnezeu cu privire la superioritatea numerică a dușmanului, dar fără succes. Aflându-se în nevoie, el apelează la o vrăjitoare, care i-a adus pe Samuel din lumea morților. Însă Saul nu primește de la el vești bune, dimpotrivă: el a fost părăsit de Dumnezeu, iar mâine se va afla, împreună cu fiii lui, la Samuel în lumea morților. Inclusiv aceste vorbe postume ale lui Samuel se îndeplinesc în mod implacabil.

Acestea sunt cele șapte fațete ale imaginii lui Samuel din cărțile care-i poartă numele. Aș putea să închei aici, căci ceea ce a fost mai important și mai frumos, s-a spus deja. Însă este caracteristic ființei omului modern ca el, dacă i se relatează așa ceva, să se întrebe: sunt toate acestea adevărate? A fost Samuel toate acestea în același timp: preot, conducător de oști, judecător, oracol și om al lui Dumnezeu? Iar dacă a fost profet, a fost el pentru sau împotriva regatului, a fost de partea lui Saul sau a lui David? De aceste întrebări ne vom ocupa în cea de-a doua parte.

II. Chestiunea istoricității lui Samuel

Potrivit referatului biblic, Samuel a trăit în perioada întemeierii statului Israel, adică în jurul anului 1000 î.Hr. Această perioadă este pentru istoria Israelului aproape ca și o „preistorie cenușie.” Israel a fost un mic popor care nu a trăit în leagănul vechii culturi orientale (pe Eufrat sau pe Nil). Începuturile lui au fost foarte modeste: mici sate într-o țară muntoasă greu accesibilă din sudul Orientului Apropiat, aproape fără nici o posibilitate de irigație artificială, de unde practicarea unei agriculturi sărăcăcioase legată de creșterea cornutelor mici: mici așezări de munteni cu minuscule ogoare pe terenuri în pantă și câteva oi și capre. De la un astfel de mod de viață nu putem aștepta mărturii istorice de valoare. Astfel de mărturii avem de la egipteni și babilonieni, ba chiar și de la fenicieni. Până în secolul IX, aproape că nu avem nimic scris din Israel. De asemenea, celelalte urme materiale din regiunea israeliană de munte – fundații de casă, ceramică, bijuterii – sunt mai mult decât modeste. Abia mai târziu, după ce pe pământul Israelului s-au întemeiat și consolidat state, au apărut sporadic izvoare scrise de valoare.

Deci este încă de la început clar că nu pot exista texte contemporane despre Samuel. În Israel ele nu ar fi putut fi scrise, iar dintre vecini aproape nimeni nu era interesat de așa ceva. Dar textele biblice? Biblia ebraică, sau în orice caz relatările istorice din ea aparțin literaturii tradiționale: se relatează diferite evenimente, povestirile se dezvoltă, se modifică, sau sunt uitate. La un moment dat apar primii colecționari ai povestirilor, apar serii de relatări și primele colecții, probabil chiar și ceva de genul unei lucrări de povestiri: relatări despre primii regi, despre luptele cu filistenii sau despre faptele eroice ale unor războinici israelieni. În cadrul unor astfel de relatări,

STUDII ȘI ARTICOLE

este posibil să fi jucat vreun rol un oarecare Samuel care a trăit și activat undeva între teritoriile semințiilor lui Veniamin și Efraim. Însă este de gândit că până ce acestea vor fi scrise pentru prima dată într-un stil mai clar – probabil în spațiul curților regale – vor trece nu numai decenii, ci probabil chiar secole. Nu numai memoria istorică, ci și formele păstrate s-au schimbat, au atras alte istorisiri, au găsit medii tradiționale, care au urmat anumitor scopuri, ceea ce explică exact această configurație.

Pentru mine nu este de mirare că în aceste condiții opiniile cercetărilor cu privire la chestiuni precum cine a fost Samuel, sunt extrem de controversate. Toți sunt însă de acord că descrierile biblice care au menirea de a stabili identitatea lui Samuel trebuiesc selecționate. Este aproape imposibil ca un om să fi fost toate acestea și să fi făcut și gândit toate câte sunt puse pe seama lui Samuel. Evident că prezentarea acestei perioade de tranziție de la un sistem tribal descentralizat spre un stat centralizat presupunea existența unei figuri de-a dreptul supraumane și complexe, care era capabilă să unească și să echilibreze în ea ezitățile și contradicțiile de atunci și care ar fi putut să conducă în final la un rezultat, în oarecare măsură, satisfăcător. Astfel, pe parcursul istoriei tradiției, Samuel a fost transformat în mai mult decât ar putea fi un simplu om.

Trei poziții din cercetarea istorică nouă trebuiesc prezentate aici pe scurt.

Artur Weiser¹ era de părere, în anii șazeci ai secolului trecut, că Samuel a fost într-adevăr un profet care și-a adus o contribuție semnificativă la întemeierea regatului lui Israel. Pe de altă parte, el ar fi intervenit ca noua instituție să nu fie precum la popoarele vecine sau precum era de mai multe secole în pământul Canaanului. Însă tocmai aceasta au pretins insistent de la Samuel, potrivit / *Regi* cap. 8, bătrânii poporului, iar Samuel, ca și profet fidel al lui Jahwe, tocmai aceasta nu voia. Mai degrabă el dorea un regat aparte, specific israelian, o regalitate jahvistă. Tocmai acestui scop îi slujește lunga căutare din texte: Dumnezeu trebuie să-i trimită un bărbat potrivit, acesta trebuie să fie ales de către popor și trebuie să se dovedească a fi înzestrat cu puterea lui Dumnezeu. Iar dacă el nu se mai potrivește cu imaginea lui Dumnezeu, așa cum ar trebui să fie un rege al lui Israel, atunci el trebuie înlăturat și căutat un alt rege care „este după inima Domnului”. De toate acestea se ocupă Samuel.

Peter Mommer² a scris, treizeci de ani mai târziu, o monografie în care a realizat o cu totul altă imagine istorică a lui Samuel. Aici Samuel *nu* este profet, ci un conducător politico-religios al tuturor semințiilor lui Israel, „ultimul judecător al lui Israel” care nu a întemeiat regalitatea, ci dimpotrivă, i-a fost oponent. În nici un caz nu el l-a ales pe Saul rege (și bineînțeles că nici Dumnezeu), ci oștirea, după strălucita victorie asupra amoniților. Samuel s-a aflat în gruparea criticilor regalității, ceea ce nu este de mirare căci până acum el deținuse puterea în Israel (și era cu siguranță convins că conducerea

¹ Artur Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Göttingen 1962 (FRLANT 81).

² Peter Mommer, *Geschichte und Überlieferung*, Neukirchen-Vluyn 1991 (WMANT 65).

sa ar fi mai bine primită de Dumnezeu decât cea a unui rege). Astfel „nou-creata formă statală și ordinea pre-statală concurează între ele, ceea ce se reflectă în conflictul dintre reprezentanții lor” (p. 216). Crahul este redat corect din punct de vedere istoric în nucleul relatării *I Regi* 13, 7 și urm. și *I Regi* cap. 15. Restul relatărilor, care-l prezintă pe Samuel ca având relații bune cu Saul (și tocmai de aceea și în ce-l privește pe David), sunt consecința unor eforturi târzii de legitimare a unei instituții care foarte curând s-a dovedit a fi problematică: regalitatea. Mediile pro-regale au avut grijă ulterior ca Samuel să fie transformat în făcător de regi (*Königsmacher*) și mentor pentru Saul și David. În realitate el nu a fost nimic din toate acestea.

Bernhard Lehnart³ este cel care recent a revenit asupra acestei chestiuni. El îl declară pe Samuel profet (în loc de judecător) și anume un profet solitar (spre deosebire de grupurile de profeți, care apar în relatările despre Saul și care, în mod secundar, sunt puși în legătură și cu Samuel: de exemplu în scena în care el îl protejează pe David față de Saul). Deci Samuel a fost un profet solitar, care însă nu s-a pronunțat *împotriva* regelui (așa cum este relatat în repetate rânduri de profeții de mai târziu), ci care a creat și susținut această instituție. Au existat însă numeroase obstacole care au trebuit depășite, căci o confederație nu acceptă fără probleme instituirea unei monarhii. (Astfel de opoziții sunt reflectate în vechiul și agresivul „drept al regelui” din *I Regi* 8, 11-17, care vorbește numai de drepturile, nu și de obligațiile regelui, sau în aceea că unii refuză să se supună lui Saul, imediat după alegerea lui (*I Regi* 10, 27). Samuel a fost un „specialist divinatoriu” (p. 171) respectat, unul în care poporul avea încredere că el se află în strânsă legătură cu divinitatea a cărui voie o face în mod sigur cunoscută. Această calitate a lui Samuel este dovedită mai ales în relatarea cu măgărițele, unde este sesizabil respectul deosebit de care se bucura în rândul oamenilor. Dacă acest om l-a ales pe Saul ca rege, atunci aceasta are o enormă importanță iar omul lui are succes și la popor.

Ce este de făcut când întâlnim astfel de neconcordanțe în cercetare? Cel mai bine aruncăm din nou o privire asupra textelor, le verificăm critic și ajungem la o părere proprie, argumentată. Părerea mea este diferită de cea a celor trei presentații mai înainte. Voi încerca, printr-o trecere în revistă a textelor biblice despre Samuel, să fac deosebire între informațiile istoric plauzibile și cele fictive, care ar putea să fie amestecate în unele texte.

– *I Regi* cap. 1: Părinți lui Samuel au fost, sau cel puțin ar fi putut fi, Ana și Elcana și se poate să fi trăit în satul Ramataim (în sudul ținutului lui Efraim). Se pare că era o familie bogată. Dacă într-adevăr Ana a fost lipsită de copii sau dacă Samuel s-a născut ca prin minune; acestea sunt din punct de vedere istoric aproape de neverificat. Adesea, astfel de istorisiri slujesc la sporirea caracterului aparte al copilului astfel născut.

– *I Regi* cap 2: Nu este de neacceptat faptul că Ana l-ar fi dat pe micul ei fiu în grija preotului de la Șilo (din sudul ținutului Efraim). Astăzi nu știm multe despre astfel de împrejurări. Este însă sigur că uneori copii din familiile sărace erau dați sanctualelor,

³ Bernhard Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, Leiden 2003 (SVT 96).

însă de ce se petrece acest lucru în cazul unei familii bine situate? Aici ne putem gândi că educația sau râvna să fi jucat vreun rol, făcând o analogie cu perioada mănăstirilor și a ordinelor călugărești.

– Descoperirea în vis relatată în *I Regi* cap. 3, nu poate fi verificată istoric. Tocmai această relatare se încheie cu constatarea că Samuel a fost de acum înainte „profet” (*nabî*); însă această notiță este un adaos redacțional. În esență, istorisirea ne lămurește că Samuel s-a depărtat de familia preoțească a lui Eli, care în curând a decăzut și, urmare a acestui lucru, și sanctuarul de la Șilo și-a pierdut importanța lui supra-regională. Se pare că Samuel nu a fost amestecat în acest dezastru.

– În *I Regi* cap. 7, Samuel acționează apoi ca și izbăvitor minunat împotriva năvălitorilor filistenii. Aceasta este o istorisire minunată, nesigură și în același timp foarte improbabilă (dacă ne gândim numai la puterea militară pe care filistenii au desfășurat-o după aceea). Este de remarcat faptul că această istorisire ni-l prezintă pe Samuel în rolul de preot căruia Dumnezeu îi vine în ajutor în urma realizării unei ceremonii de sacrificiu. Mai apoi el este prezentat ca și judecător care colindă satele din împrejurimi și, probabil, împarte dreptatea în cazurile mai dificile. Reședința sa este la Rama (probabil în ținutul lui Veniamin, căci ținutul lui Efraim se afla permanent sub amenințarea filistenilor). Aceste relatări sunt considerate a fi nucleul tradițiilor legate de Samuel, iar împotriva acestei evaluări nu există argumente.

– Din *I Regi* cap 8 iese la iveală, asemeni unui text rătăcit, informația că Samuel are doi fii instituți ca judecători la Beer-Șeba, deci tocmai în sud, la Neghev, însă aceștia erau corupți. Această notiță este greu de înțeles căci ea accentuează din nou elementul judecătoresc în persoana lui Samuel. Întregul pasaj lung despre rezervele lui Samuel (și ale lui Dumnezeu) despre regat sunt în schimb, în mod clar introduse mai târziu, în vremea exilului sau mai târziu.

– În minunata istorisire a căutării măgărilor și a ungerii lui Saul (*I Regi* 9, 1 - 10, 16) apare „Văzătorul”, care aici trage sforile pentru Saul, este mai întâi numai în mod secundar identificat cu „Samuel”. Din punct de vedere istoric, nu este exclus să fi avut loc o instalare secretă a lui Saul în prezența notabilităților locale sub conducerea unui „văzător.” Pare însă îndoielnic ca acesta să fi fost *Samuel* (împotriva lui Lehnart).

Pe Saul nu l-a uns nici Samuel nici vreun văzător; la încoronarea lui David se observă că pe atunci de aceasta se îngrijeau reprezentanții poporului (mai apoi, pe vremea lui Solomon acest lucru intra în atribuțiile preotului aflat în serviciul regal).

– Samuel nu poate fi exclus din următoarea relatare a alegerii lui Saul: identificarea lui prin ajutorul unui oracol și alegerea lui de către popor (*I Regi* 10, 20-27). Aici Samuel acționează din nou nu ca un profet, ci ca și conducător al treburilor poporului (*Volks-Things*), poate și ca preot care conduce procesul de alegere și de consultare a unui oracol. În această calitate, el ar fi aici cel care instituie regele (*Königsmacher*).

– În relatarea victoriei lui Saul asupra amoniților, *I Regi* cap. 11, Samuel este în mod evident introdus ulterior. Această bătălie a fost inițial doar o problemă a lui Saul. În această privință exegeții au ajuns la un consens.

– Cuvântarea de retragere a lui Samuel (*I Regi* cap 12) aparține, din punct de vedere al conținutului teologic, complet perioadei exilului.

– Ambele relatări ale căderii în dizgrație a lui Saul (*I Regi* cap 13,15 și urm și cap. 15) presupun înlocuirea faptică a lui Saul cu David și convingerea că regalitatea davidică este superioară celei saulinice, de aceea aceste relatări nu pot fi istorice ci reprezintă încercări ulterioare de legitimare a acestei schimbări (împotriva lui Mommer).

– Faptul că Samuel l-a uns rege pe David și apoi i-a luat apărarea față de Saul (*I Regi* 16, 1-13; 19, 18-24) este exclus din punct de vedere istoric. Dacă așa stau lucrurile, atunci nord-israelitul Samuel are ceva de-a face cu regele israelit Saul și nu cu adversarul și urmașul său David. În plus, ungerea lui David este evident un fragment prodavidic, opus istorisirii pro-sauline cu măgărițele și ungerea lui Saul (*I Regi* cap. 9-10), iar istorisirea apărării lui David de către Samuel sfârșește într-o explicare anti-saulină a cuvintelor „au doară și Saul este printre prooroci?” care în *I Regi* 10, 9-23 este explicată pro-saulin. Ambele texte legitimă un gen de regalitate, împotriva celeilalte.

– Îngroparea lui Samuel în Rama (*I Regi* 25,1) poate fi adevărată. În ce privește viața sa în împărăția morților și vizita pe care ar fi făcut-o în lumea celor vii, acestea nu pot fi deloc fapte istorice sigure.

După o privire de ansamblu asupra tuturor acestor relatări, se conturează figura istorică a lui Samuel, al cărui Curriculum vitae ar putea fi scris, în formă tabelară, astfel:

- s-a născut la mijlocul sec. XI î. Hr. în Ramataim;
- părinții lui au fost Elcana și Ana;
- a fost ucenic la sanctuarul de la Șilo, la preoții familiei lui Eli;
- s-a mutat de la Efraim la Rama, în ținutul lui Veniamin;
- a fost activ ca și judecător și șef religios de trib în ținutul lui Veniamin (sigur cu influență și asupra tribului de origine, Efraim și probabil că și mai departe, poate chiar până la Juda/Beer-Șeba?);
- conducător al unor clanuri din Mițpa (Veniamin), care-l proclamă rege pe Saul, fiul lui Chiș din Ghibea (Veniamin);
- după moarte, este plâns de către Israel și îngropat în Rama.

Acestea au fost relatările despre Samuel din cărțile care-i poartă numele. Nu este mult, însă nici puțin. Potrivit acestor relatări, Samuel a fost întâi de toate „Judecător” (în sensul mai larg de „tribun popular”) și în această calitate a devenit mamoșul (*Geburshelfer*) regatului israelit. Mantaua de profet i-a fost adăugată mai târziu, acesta fiind, probabil, scopul istorisirii despre „văzătorul” care l-a ajutat pe Saul să găsească măgărițele tatălui său, după care a fost uns rege; căci ce este mai potrivit decât conducătorul treburilor semințiilor, care a realizat alegerea lui Saul ca și rege, să fie asimilat acestui văzător și astfel Samuel să fie făcut profet? Mai departe, a existat o relatare despre o descoperire în vis, pe care a avut-o Samuel la Șilo; de ce nu ar fi fost el chemat prin aceasta să fie profet? Iar odată devenit profet, atunci el ar fi putut – în stilul profeților critici de mai târziu – să-l condamne în numele lui Dumnezeu pe Saul

care a devenit problematic și – în maniera profeților de curte de mai târziu –, să-l fi uns rege, mai întâi pe Saul, apoi pe David.

III. Samuel în noile relatări

După ce am adus în fața ochilor imaginea biblică a lui Samuel precum și posibilul său rol istoric, acum ar trebui să supunem atenției un alt aspect: Cum este perceput Samuel – ca și profet sau nu – la ora actuală, nu de către exegeza istorico-critică (despre aceasta s-a vorbit pe scurt în capitoul precedent), ci în cultura noastră actuală. Pentru aceasta am ales patru exemple extrem de diferite.

1. *Samuel în viziunea unui Oratorium⁴ modern*

În anul 1921 compozitorul elvețian Arthur Honegger, care trăia la Paris, a primit sarcina de a compune o piesă muzicală cu titlul „Le Roi David” care mai târziu a fost modificată într-un Oratorium. Baza libretului compus de poetul elvețian André Morax o constituie o reproducere a cântărilor lui Samuel prezentate de un vorbitor, în care sunt presărate numeroase cântări corale și solo, a căror text este preluat în mare măsură din psalmi.

Reproducerea textuală corespunde, în ce privește întinderea și ordinea, prezentării de care are parte David în cărțile lui Samuel: la început se află ungerea tânărului păstor de către Samuel (*I Regi* cap. 16), la sfârșit moartea regelui (*III Regi* cap. 2). Deja este evident că Samuel joacă în acest oratorium rolul secundar față de figura principală a lui David – însă este cel dintâi care iese la iveală și decide, în calitate de profet. Primele cuvinte ale povestitorului sunt: „A fost odată, în acea vreme, când Jehova vorbea cu poporul său prin gura profeților. În acea vreme, Duhul lui Dumnezeu s-a îndepărtat de regele Saul și a vorbit către văzătorul („voyant”) Samuel: «Scoală-te, Samuel, umple-ți cornul tău cu untdelemn și du-te la Iesei cel din Betleem. Mi-am ales dintre fiii lui regele pe care mi-l doresc.»” Apoi urmează *Psalmul* 23 despre Bunul Păstor, pe care l-a compus David pe vremea când era tânăr păstor și pe care l-a cântat pe când păștea oile. Apoi vorbitorul continuă: „Și Samuel l-a ales pe David dintre frații săi. Și l-a uns pe el cu untdelemnul său”. Toate s-au petrecut foarte ușor; nici un fel de dificultăți în a găsi pe cel potrivit dintre fiii lui Iesei, este drept nu este prezentă nici o urmă de tristețe față de Saul și nici o frică față de posibila lui răzbunare. De asemenea nici un cuvânt despre originea și funcțiunile lui Samuel, în afară de aceea că el a fost un profet care avea să-l ungă pe David. Mai târziu se amintește că David a fugit „la profeți” – nu însă și că văzătorul lor este Samuel. Multă atenție se acordă scenei chemării lui Samuel din lumea morților. Din câte știu eu, acesta este unicul loc din istoria literaturii și a muzicii unde este redată în cuvânt și cântare, o scenă de necromanție. Într-un registru alto intră în scenă pitonisa („la pythoisse”). Ceea ce iese cel mai tare în evidență este un registru nearticulat, un neobișnuit „Om! Om!”, care revine mereu, urmat de formule de invocare („par le feu et par l’eau”, prin foc și

⁴ André Morax / Arthur Honegger: „Le Roi David”, 1921.

prin apă, prin cuvânt și prin vânt, prin chip și prin auz ... etc.). Nu este momentul să expunem mai departe acest oratoriu, căci tema noastră nu este tehnica necromanției, ci profetul Samuel. Acestuia, respectiv duhului său, *Oratorium*-ul îi dă din nou cuvântul într-o relatare cumpătată: urmând fidel textul biblic, el se plânge că a fost tulburat din liniștea morții, după care vestește înfrângerea lui Israel și moartea lui Saul și a fiilor lui pe Muntele Ghibea.

Putem concluziona următoarele: Samuel este, potrivit *Oratorium*-ului „Le Roi David,” cu siguranță *Prophet*. Aproape că acest personaj secundar nu este pus în vreo altă lumină în acest *Oratorium*. Ce-i drept, la sfârșit, sau ca să spunem așa, postum, el apare într-o lumină obscur-sinistră, prin cântecul înăbușit al vrăjitoarei.

2. Samuel în viziunea unui romancier (Stefan Heym)⁵

Stefan Heym s-a născut în anul 1913 ca fiu al unui negustor evreu; în 1933 a emigrat în Statele Unite, în 1945 a revenit în Germania și a lucrat ca și jurnalist în München, iar în 1952 s-a mutat în Republica Democrată Germană. În timpul controverselor legate de „socialismul realist” el a căzut în dizgrație. În cadrul schimbărilor din 1989 și după aceea în cadrul parlamentului german, el a jucat un important rol politic. Între timp a murit și este îngropat în Berlin.

Romanul său *Der König David Bericht* își desfășoară acțiunea în vremea lui Solomon. Regele, care tocmai a venit la putere în condiții destul de dubioase, însărcinează o comisie formată din înalți funcționari devotați lui și „autorul și istoricul” Etan ben Osia să se ocupe cu redactarea „unui raport unic, adevăr și autoritativ, exact din punct de vedere istoric și recunoscut oficial, despre uimitoarea ascensiune, viața trăită în frica lui Dumnezeu, precum și faptele eroice și minunatele realizări ale lui David, fiul lui Iesei... cel ales de Dumnezeu și tată al regelui Solomon” (p. 11). Acest „raport” sunt de fapt cărțile lui Samuel, iar de la Ștefan Heym aflăm cum au fost ele alcătuite. Rolul principal în romanul său îl are acest Etan, care, pe de o parte, este posedat de un eros neînfrânat față de adevărul istoric, pe de altă parte însă, nu are nici un avânt spre martiriu. Se reușește, prin inteligență și istețime, să fie introdus în raport (biblic) în mod subversiv adevărul despre David, Solomon precum și despre Samuel. (Se observă faptul că Heym a avut parte de experiențe cu regimul totalitar.)

Etan se lovește de figura lui Samuel încă de la începutul cercetărilor sale. Desigur, Samuel era de multă vreme mort, însă de la oamenii care l-au cunoscut, el află că acesta a fost „un om înalt, deșirat, cu păr cărunt și pletos, barbă rară, neatinsă de briciul bărbierului, privire pătrunzătoare, gura lipsită de expresia bunătații, un om care vedea un dușman în oricine, care nu era imediat pregătit a-și supune voința sa puternică sau puterea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu era rege în Israel, iar Samuel împuternicitul său în fața poporului. ... Nu cred [presupune Etan], că Samuel a înțeles de ce poporul a stăruit în dorința lui de a avea un rege în carne și oase, și de ce tocmai el, care nu era cel mai mic în lungul șir al judecătorilor [!] din Israel, a trebuit să renunțe la funcția sa și să

⁵ Stefan Heym, *Der König David Bericht*, München 1972 (și multe alte ediții).

ungă un om ca și rege.” (p. 17) Însă „de ce a fost înlocuit regele Jahwe cu Saul, fiul lui Chiș?” Heym (respectiv Etan) presupune că în spatele acestei schimbări de sistem s-ar afla, pe de o parte, trecerea timpului, pe de altă parte o lovitură pregătită de grupările sacerdotale israeliene (Mullahi am spune noi astăzi). Ei au avut nevoie pentru aceasta de „Samuel preotul, văzătorul și judecătorul [!]” ca să prezinte acesta în ochii lui ca fiind necesară. „El a fost un om cinstit, animat de cele mai înalte principii. ... Însă unul ca el poate pricinui, tocmai prin corectitudinea lui, mai mult necaz decât un fiu al lui Veliar prin ticăloșiile lui.» (p. 16) Probabil că el a „încercat să instaureze dreptatea, să-i ajute pe ai săi, acum însă s-au ivit noi vremuri ... Acestea au năvălit peste Samuel, și chiar dacă el a fost un văzător, el nu a reușit să le prevadă” (p. 18). Samuel se lasă convins să instaureze regalitatea în Israel, fără a prevedea ce urmări negative va avea aceasta. Pe vremea lui Saul nu a fost chiar așa de rău. Însă după el a venit David, iar după el Solomon, care a fost un tiran absolutist. Etan a reușit să termine raportul său și să-l ascundă. Căci Solomon, în înțelepciunea sa, a hotărât nu să-l omoare, ci să-l reducă la tăcere (nicht totzuschlagen, sondern – totzuschweigen) pe scriitorul recalcitrant (din nou sunt prezente analogiile cu vremurile noastre). Rafinamentului lui Etan se datorează, nu numai faptul că el a supraviețuit, ci și „raportul” său – cărțile lui Samuel cu toate aluziile împotriva stăpânitorilor și regilor dintotdeauna. Samuel se bucură de o relativ bună imagine. El, care a fost un judecător și profet cinstit și pios, dar și rigid și de neclintit, ajunge mai mult nevrând decât vrând (eher nolens als volens) în rolul de făcător de regi, aducând astfel multe nenorociri asupra poporului său.

3. Samuel în viziunea unui psiho-analist (Hans-Jürgen Dallmeyer)⁶

Dallmeyer este un psihanalist care trăiește și predă în Göttingen. El a încercat să citească cărțile lui Samuel ca un Entwicklungsroman (adică roman care urmărește evoluția unei persoane, n. trad.) (iar eu i-am slujit la aceasta ca și exeget și teolog): cum a ajuns Israelul, de la o situație tristă din perioada pre-regală (crime și atentate între seminții, suferințe din partea dușmanilor externi) la o existență sigură? Și cum s-a dezvoltat unul din acest popor ca un bărbat și conducător cinstit: David? (de unde și titlul împrumutat de la Freud „David – ein Königsweg”).

Dallmeyer nu este, așa cum însuși declară, un om credincios. Cu toate acestea, pentru el este foarte importantă figura lui Dumnezeu care, potrivit referatului biblic, acționează asupra lui Israel și a lui David. Noțiunea de „Dumnezeu” este, pentru el, parolă pentru puterile transpersonale, adânc înrădăcinate în lume și care acționau în mod pozitiv prin oameni; puteri care sunt necesare pentru a exista dezvoltări pozitive, precum cele prezentate în cărțile lui Samuel.

Ce funcțiune a avut figura lui Samuel în aceste întâmplări? El este, precum la Heym, apărătorul vechii orânduiri, însă nu din punct de vedere istoric, ci psihologic. Este o lume „relativ primitivă” structurată după un „model bipolar, dinamic”: „prieteni-sau-dușman; sus-sau-jos; da-sau-nu; alb-sau-negru; mort-sau-viu; totul-sau-nimic”

⁶ Hans-Jürgen Dallmeyer (/ Walter Dietrich), *David – ein Königsweg*, Göttingen, 2001.

(p. 63). Într-o astfel de lume, categorii precum simpatie, creativitate, diferențiere, capacitatea de compromis, nu-și aveau locul. David va întruchipa toate aceste caracteristici, nu însă și Samuel sau Saul. Ei rămân prizonierii tradiției, ei nu devin „personalități pozitive fecunde” (p. 57). Ambii întruchipează un fel de început plin de speranță și un sfârșit dezamăgitor. Samuel are părinți iubitori, însă după mutarea lui la templu, el ar fi trebuit să depășească „drama despărțirii”, ceea ce el nu reușește. El reușește să se despartă la timp de părintele lui adoptiv (Ersatz-Vater) Eli, însă după aceea el preia tot mai mult rolul „unui om al lui Dumnezeu prin excelență cu principii stricte” care la nevoie taie oameni în bucăți (precum pe regele amaleciților) sau se debarasează de propria lui creație (Saul). Saul este, din punct de vedere psihic, foarte apropiat de Samuel. El face ceea ce Samuel îi spune până într-o zi când se hotărăște să răstoarne toate cu susul în jos: el vrea să dea ordine și alții trebuie să asculte (de exemplu, Ionatan, David, chiar și Samuel).

Lumea lui Samuel și a lui Saul nu are viitor, iar Israelul nu are nici o șansă sub conducerea celor doi. Este timpul potrivit pentru venirea lui David... Încă o dată ar trebui accentuat: toate acestea nu sunt mărturii istorice, ci rezultatul unei lecturi profund psihologice a cărților lui Samuel. Potrivt lui Dallmeyer, acestea ar vrea să ne pună în fața ochilor ce înseamnă o evoluție care are în vedere viitorul precum și necesitățile concrete ale vieții, atât la nivel social, cât și individual. Din acest punct de vedere, Samuel (Samuel cel literar) este numai în foarte mică măsură un model. (Dacă el a fost profet sau judecător sau altceva; acestea îl interesează mai puțin pe Dallmeyer.)

4. Samuel în viziunea unui estet literar (Robert Polzin)⁷

Filologul și specialistul în știința religiilor, Robert Polzin, zugrăvește un portret în multe privințe și mai negativ al lui Samuel, sau mai bine spus: el interpretează în mod absolut negativ portretul biblic al lui Samuel. El presupune că cele două cărți ale lui Samuel luate împreună sunt un text târziu alcătuit de un autor din perioada exilului („the Deuteronomist”), deci la aproximativ 500 de ani după petrecerea evenimentelor. Ele nu s-ar baza pe izvoare vechi și nu ar avea nici un fel de valoare istorică; ar fi o pură ficțiune literară, a cărei intenție a fost de a-l lăuda pe interpret.

În interpretarea lui Polzin, din imaginea biblică a lui Samuel nu rămâne aproape nimic.

– Relatarea descoperirii în vis (*I Regi*, cap. 3) ni-l prezintă pe Samuel ca pe un copilandru „pasiv” și neștiutor, care nu vrea altceva decât să doarmă, iar Dumnezeu aproape că nu poate să-l trezească spre a-i împărtăși lucruri importante (aici povestitorul ne explică în mod expres [și scuzabil], că Samuel era pe atunci încă tânăr și nu avea experiența revelațiilor lui Dumnezeu.)

– Relatarea cererii unui rege (*I Regi*, cap. 8) ni-l prezintă pe Samuel ca și „obstructiv în sensul de auto-interesat” (p. 84): el nu dorește să-și piardă funcția.

⁷ Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, Bloomington/Indiana, 1989.

Dumnezeu trebuie să-i ceară de mai multe ori să îndeplinească voința poporului. În cele din urmă, Samuel trimite poporul acasă în loc să-i dea un rege, ceea ce pentru Polzin înseamnă clară neascultare. (Aceasta ar putea însă să însemne altceva: Samuel trebuie să aștepte până ce Dumnezeu îi va scoate în cale pe cel potrivit: anume pe Saul aflat în căutarea asinelor; această relatare, care provine din alte surse, urmează în capitoul următor.)

– Potrivit lui Polzin, la ungerea lui Saul, Samuel se laudă cu puterile sale profetice, vestind trei „semne” care se îndeplinesc în mod prompt (10, 5-6 până la *I Regi* 10, 1 și urm.; simpli cititori ar putea crede că acestea au fost relatate în slujba reputației lui Samuel și nu în dezavantajul lui.)

– Porunca lui Samuel către Saul să pornească război împotriva filistenilor este de-a dreptul rea, după care îl lasă să aștepte mult timp. Samuel ar plănuî astfel, să-l țină de scurt pe Saul („... o dependență regală strictă față de poruncile profetice”..., p. 107). Este ca și cum el i-ar fi întins o cursă lui Saul, în care îl prinde cu plăcere.⁸

– Când, mai târziu, se ajunge la o ruptură definitivă între ei și Dumnezeu îi cere lui Samuel să-i transmită regelui dizgrația în care a căzut, Samuel „s-a întristat și a strigat către Domnul toată noaptea” (*I Regi* 15, 11) – ceea ce pentru Polzin înseamnă, bineînțeles, un clar act de rezistență (p. 146). După înlăturarea definitivă „s-a întristat Samuel pentru David” (*I Regi* 15, 34) – o nouă opoziție față de Dumnezeu. (Trebuie să spun că pentru aceste observații la text îi sunt, formal, recunoscător: Samuel nu se leapădă de Saul ca de o cutie de tinichea goală, ci își arată compasiunea pentru el. Pentru Polzin nici în aceasta nu este nimic ce nu ar putea fi interpretat în dezavantajul lui Samuel.)

– La urmă, Dumnezeu îi poruncește lui Samuel să ungă un nou rege în Betleem. Bineînțeles că încăpățânatul Samuel este împotrivă, altfel cum s-ar explica obiecția sa adusă lui Dumnezeu că această sarcină ar fi prea periculoasă? Apoi Dumnezeu trebuie să depună eforturi pentru a-l determina să-l ungă rege pe cel mai bun, căci Samuel vede numai ceea ce are „înaintea ochilor” în vreme ce Dumnezeu se uită la „inima” omului (p. 157)!

Pe scurt: Potrivit lui Polzin, Samuel greșește pentru că el nu este capabil decât să greșească.⁹

⁸ Aici trecem peste o interpretare specială a lui Polzin la *I Regi* 11, 12. Se pare că poporul, după victoria lui Saul asupra amalecitiilor, ajunge la concluzia că nu ar dori să aibă un rege, mai mult ar dori chiar să ucidă pe cei care și-au exprimat această dorință față de Samuel. Polzin urmează aici un mod de a citi, respectiv de a înțelege textul ebraic, propriu numai lui; toți ceilalți înțeleg că ar trebui uciși cei care au fost împotriva regalității lui Saul, care însă a împiedicat aceasta în mod generos. Potrivit lui Polzin însă, Samuel este cel care împiedică să fie uciși nu numai adversarii regalității, dar și susținătorii ei (și aici avem de-a face cu un mod de a citi textul destul de problematic). Aceasta înseamnă că între timp Samuel a schimbat tabără; el nu mai este împotriva regalității, ci vrea să-l păstreze pe Saul ca pe o unealtă în mâinile sale (ad lit. Ca pe o ceară moale în mâinile sale, n. trad.).

⁹ De remarcat că mai nou, un exeget de limbă germană pare să găsească în texte o imagine negativă apropiată despre Samuel: Joachim Vette, *Samuel und Saul. Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuchs*, Münster 2005 (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 13).

A fost Samuel un Profet?

Acesta a fost un mic caleidoscop a receptărilor moderne a imaginii biblice a lui Samuel. În mod surprinzător, imaginea lui Samuel se înrăutățește tot mai mult, iar la Polzin el a atins punctul critic al carierei sale. Sperăm pentru el că în curând va înregistra și progrese.

Trad. din germ. de
Lect. Dr. Daniel BUDA

„PLINIREA VREMII” ȘI SFÂRȘITUL VEACURILOR ÎN CONCEPȚIA BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ

PR. DRD. MARIAN VILD

Preliminarii

Vechiul Testament ca parte a Sfintei Scripturi nu este doar un manual de istorie a poporului ales și nici un manual sistematic al doctrinei vechilor evrei. Cele 39 de cărți canonice care îl alcătuiesc nu sunt scrise de același autor, iar timpul compunerii lor se întinde pe mai bine de 1000 de ani. Evreii le împart în trei: *Tora* (Legea), *Neviim* (Profeții), și *Ketuvim* (Scrierile) (Lc. 24, 44). Unitatea lor este dată de Însuși Dumnezeu care le-a inspirat.

Vechiul Testament a dat, însă, în vremea de dinainte de Hristos, răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului: cine este?, de unde vine?, încotro se îndreaptă?, care este rolul lui în acest univers? etc. Răspunsuri care sunt valabile și astăzi, desigur, întregite de Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu (Evr. 1, 1). Ele pot fi sistematizate, iar rezultatul este ceea ce noi numim „capitole” ale teologiei biblice vechitestamentare: soteriologia, antropologia, eshatologia etc. Vechiului Testament.

Dintre acestea, eshatologia¹ Vechiului Testament este cea care se ocupă de împlinirea scopurilor spre care Dumnezeu conduce lumea, de lucrurile și evenimentele care țin de sfârșitul întregii istorii a lumii.

S-a vorbit, în ceea ce privește Vechiul Testament, de o *eshatologie individuală*, care privește sfârșitul omului și soarta acestuia după moarte, și de o *eshatologie colectivă* sau *națională*, care privește soarta poporului Israel, amândouă întâlnindu-se în doctrina despre participarea la împărăția lui Mesia și în cea cu privire la învierea morților².

¹ De la grecescul *eschatos* = *ultim*. Eshatologia este „doctrina despre lucrurile de la sfârșitul veacurilor”. Cf. R. J. Bauckham, „Eshatologie”, în *Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Română, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1993, p. 405.

² A se vedea: R. H. Charles, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity. A Critical History*, Schocken Books, New York, 1963, p. 130. Există și păreri care nu sunt de acord cu această împărțire. De pildă, Paul Volz crede că a vorbi despre o eshatologie individuală, în sensul despre care vorbim mai sus, este o contradicție în sine – *ein Widerspruch in sich* –, și că se poate vorbi despre individ, în ceea ce privește eshatologia, doar ca parte a întregului, în cadrul evenimentelor de la sfârșitul lumii. (În *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1903, p. 1).

În orice caz, atunci când vorbim despre eshatologia Vechiului Testament, trebuie să avem în vedere trei mari aspecte: destinul omului, promisiunea și speranța unui Răscumpărător și judecata finală³. Ele formează un întreg și nu pot fi despărțite artificial, dar putem spune că primul aspect se regăsește întotdeauna în celelalte două. Destinul omului este legat de răscumpărarea și de judecata sa finală.

Deși apar în mai toate cărțile Vechiului Testament, fiind vorba despre evenimente viitoare, aceste aspecte sunt prezente mai cu seamă în scrierile profetice.

Pe lângă cărțile canonice și cele anaghinoscomena, și așa-numitele „scrieri intertestamentare”⁴ ne vor ajuta să ne facem o imagine mai clară asupra eshatologiei din perioada vechitestamentară. Ele sunt scrierile care completează, din punct de vedere cronologic, timpul dintre scrierea ultimei cărți canonice a Vechiului Testament și prima din canonul Noului Testament. Este vorba de cărțile „apocrife”⁵. Dintre acestea ne interesează, desigur, cele care cuprind elemente eshatologice.

O altă sursă ar fi cea din teologia iudaismului de mai târziu, în special Talmudul, pe care o vom folosi comparativ mai mult în notele de la subsol.

Desigur că o sursă de o importanță covârșitoare este Noul Testament. Multe din textele Vechiului Testament, mai ales cele cu privire la „plinirea vremii”, le găsim citate în Noul Testament. În lumina acestuia din urmă și urmând lui Hristos Însuși, interpretul prin excelență al Scripturilor (Lc. 24, 27), vom încerca să trasăm liniile mari ale eshatologiei Vechiului Testament.

I. „Plinirea vremii”

Expresie paulină, „plinirea vremii” (*to plerôma tou chronou* Gal 4, 4) desemnează timpul venirii Răscumpărătorului promis, moment care a fost profețit încă din Vechiul Testament⁶. De fapt, începând cu cartea Facerea și până la ultima carte canonică (Maleahi),

³ Cf. Hans Schwarz, *Eschatology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K., 2000, p. 31.

⁴ Denumire folosită de literatura americană și engleză pentru a desemna ceea ce noi numim „apocrife” ale Vechiului Testament. Cf. Marc Philonenko, *Avant-propos. La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, p. XII, apud. Pr. Lect. Dr. Remus Onișor, *Cartea lui Enoh și apocaliptica intertestamentară*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 14.

⁵ În Biserica Ortodoxă, cărțile necanonice care se găsesc în Septuaginta, le numim „anaghinoscomena”, sau „bune de citit”, iar pe celelalte „apocrife”. Spre deosebire de noi, romano-catolicii, numesc prima categorie „deuterocanonice”, iar protestanții, „apocrife” în ceea ce privește a doua categorie diferența se face doar cu protestanții, care numesc aceste cărți „pseudopigrafe”. A se vedea: Magistrand Dumitru Abrudan, „Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament după traduceri românești ale Sfintei Scripturi”, în *ST*, nr. 9-10/1962, p. 540-548, și Idem, „Cărțile apocrife ale Vechiului Testament”, în *MA* nr. 9-10/1983, p. 562-568.

⁶ Așa cum se știe, iudeii, în general, nu L-au primit pe Hristos, de aceea în iudaism el este încă așteptat. Talmudul cuprinde multe referințe la Mesia. Există doar un singur doctor al Talmudului, Hillel, care a trăit în sec. IV, care nu-L mai așteaptă pe Mesia, întrucât: „Mesia i-a fost dat de acum (Israelului) în zilele lui Ezechia” (*Sanh.*, 98b). Este desigur o excepție. Cf. A. Cohen, *Talmudul*, trad. C. Litman, Ed. Hasefer, Buc. 1999, p. 456.

profețiile privind venirea lui Mesia, străbat ca un fir roșu tot Vechiul Testament⁷. Ele ne dau multe informații cu privire la venirea lui Mesia, la atribuțiile Sale, la împărăția Sa etc.

Trebuie precizat faptul că încă de la începutul Vechiului Testament, după căderea primilor oameni, cartea *Facerii* notează promisiunea făcută de Dumnezeu: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (*Fac.* 3, 15). Astfel, istoria omenirii ne este prezentată ca o istorie în așteptare, ca o istorie a nădejzii. Încă de la început este așteptat un Răscumpărător. Același lucru îl putem spune despre istoria poporului Israel, pe care o putem vedea, încă de la început, ca o istorie a făgăduinței (*Fac.* 12, 2-3)⁸. Speranța mesianică va fi întreținută de profețiile mesianice pe toată perioada Vechiului Testament.

Ca un corespondent vechitestamentar al expresiei pauline (*Gal* 4, 4), deși nu este vorba despre o expresie, am putea socoti profeția din *Dan.* 9, 24-26. Venirea lui Mesia va fi timpul când se vor împlini vedenia și proorocia.

Anunțarea venirii lui Mesia, a „plinirii vremii”, a împlinirii celor profețite, se face în textele profetice, în special prin așa-numitul *perfect profetic*. Așa cum se știe, semiții nu au raportat, în flexiunea verbului, acțiunea la cele trei timpuri: prezent, trecut și viitor. Modul indicativ are în limba ebraică două timpuri: perfectul și imperfectul. Perfectul ebraic poate fi tradus prin perfectul compus, perfectul simplu, mai mult ca perfectul, viitorul sau prezentul. Se traduce cu viitorul simplu „atunci când lucrarea se va împlini și se consideră ca realizată în acel moment (perfectul profetic)...”⁹. Așa avem: *viaja* (și va ieși) (*Is.* 11, 1) *vekârati* (și voi încheia) (*Iez.* 37, 26-27) etc.

Acest viitor profetic este completat de unele expresii precum: *becharit haiomim* (în vremurile cele de pe urmă sau la sfârșitul zilelor) (*Is.* 2, 2), și *âcharei kçn* (după aceea) (*Ioil* 3, 1), *bâet* (în vremea aceea) (*Ier.* 3, 17), *hinne(h) iâmim bâim* (iată, vin zile) (*Ier.* 33, 14) etc. Unele dintre acestea, deși par a se referi la sfârșitul lumii, se aplică la vremea sosirii lui Mesia.

Nici viitorul profetic, și nici expresiile, precum cele de mai sus, cu care încep unele dintre profețiile mesianice, nu intenționează să fixeze exact, în timp, venirea lui Mesia¹⁰. (O excepție poate fi profeția lui Daniel (9, 24-26), dar și aici calcularea s-a făcut în mod diferit. Textul face parte din cele așa-numite „apocaliptice”, iar apocaliptica iudaică știm

⁷ Găsim profeții mesianice și în cărțile necanonice. De exemplu: în cartea *Tobit* am putea lua în calcul: vestirea fericirii Ierusalimului (13, 10-16), convertirea păgânilor (14, 8); în cartea *Baruh*: chemarea Ierusalimului la bucurie (4, 36-59); în cartea *Înțelepciunea lui Iisus fiul lui Sirah* (*Eclesiasticul*): înțelepciunea cea necreată (24), regatul mesianic din casa lui David (45, 34); în cartea *I Macabei*: așteptarea profetului (4, 46), Profetul credincios (14, 41) etc. (Cf. Pr. Prof. Athanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 266).

⁸ Cf. Hans Schwarz, *op. cit.*, p. 49; în acest sens a se vedea și: J. Van der Ploeg, „L'esperance dans L'Ancien Testament”, în *Revue Biblique*, tom LXI, 4, 1954, p. 481-507.

⁹ Cf. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, EIMBOR, București, 1996, p. 87.

¹⁰ În unul din tratatele Talmudului numit *Sanhedrin*, se spune că Mesia va sosi atunci când lumea va fi în întregime bună sau rea. Cf. art. „Mesia”, din *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, trad. de Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 510.

că operează cu cifre cărora li se dă o valoare simbolică). Acest lucru, în primul rând, pentru că nu îi este dat omului să cunoască dinainte momentele din iconomia mântuirii (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32), iar pe de altă parte Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu libertate, iar pregătirea omenirii pentru aceste momente ține de folosirea acesteia (II Pt. 3, 12).

Dacă privim textele care vorbesc despre venirea lui Mesia și a împărăției Sale, din punct de vedere cronologic, al momentelor din istoria poporului Israel, în care ele s-au scris, putem spune că ele sunt, de foarte multe ori, în legătură cu momente de decădere sau restrîște pe care le-au trăit evreii. În momentele de criză din Israel, Dumnezeu intervine și anunță venirea Răscumpărătorului (de pildă: la moartea lui Moise, Dumnezeu promite un alt „Prooroc” – Deut. 18, 15, 18; sau profețiile proorocilor: Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel făcute puțin înaintea și în timpul robiei babiloniene etc.). În ceea ce privește speranța unei restaurări a împărăției lui David, această idee apare mai pregnant în timpul și după robia babiloniană¹¹. Acest lucru ne poate sugera că decăderea morală și restrîștea ajunse la apogeu, ar putea constitui semne ale apropierii „plinirii vremii”. Pe de altă parte, unele texte ne anunță, cum vom vedea, că venirea lui Mesia va fi pregătită de un Înaintemergător, lucru care s-ar constitui într-un alt „semn” al venirii lui Mesia.

Dacă profețiile Vechiului Testament nu țin să ne ofere o dată exactă a venirii lui Mesia, în schimb, ele ne oferă o sumedenie de informații despre: originea și nașterea Sa, rolul Său, împărăția Sa, patima Sa etc. Acestea sunt elementele vechitestamentare ale „plinirii vremii”, pe care vom încerca să le sintetizăm și să le analizăm în cele ce urmează.

1. „Mesia”

Cuvântul grec *Hristos* este traducerea ebraicului *māshiach*, care înseamnă „cel uns”, „unsul”. El vine de la verbul: *māshach* = a unge¹². Acest verb apare în textul masoretic al Vechiului Testament de 69 de ori¹³.

Vechiul Testament folosește aceste cuvinte pentru a desemna acțiunea de a consacra, o persoană sau un lucru, sau pe cel consacrat prin ungerea cu untdelemn. Astfel, se ungeau: regii (*I Regi* 16, 13; *I Paral.* 16, 22), de către preoți (*III Regi* 1, 39) sau profeți (*I Regi* 16, 3); preoții (*Ieș.* 28, 41; *Lev.* 4, 5; 6, 20); arhieriei (*Ieș.* 29, 7; *Lev.* 4, 3). Avem doar un text, *III Regi* 19, 16, în care se vorbește și de ungerea unui profet (Elisei). Nu știm dacă profeții erau unși cu untdelemn, sau nu, dar putem spune că și ei aveau o ungere, aceea a Duhului Sfânt, prin care ei vorbeau. În câteva locuri ale Vechiului Testament se vorbește și de o ungere a unor lucruri: stâlpii de piatră (*Fac.* 28, 18; 31, 13); jertfelnicul din cortul mărturie (*Ieș.* 40, 10; *Lev.* 8, 11; *Num.* 7, 10, 84, 88); cortul

¹¹ Vezi August Freiherrn von Gall, *BASILEIA TOU THEOU, Eine Religionsgeschichtliche Studie Zur Vorkirchlichen Eschatologie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heilderberg, 1926, p. 250.

¹² Cf. *Dicționar ebraic-român*, Ed. Sinai, Tel-Aviv, 1968, p. 102.

¹³ Cf. Hesse, „Chriō, christos, hantichristos, chrisma, christianos, B. māshach und māshiach im Alten Testament”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Begründet von Gerhard Kittel, herausgegeben von Gerhard Friederich, Band IX, Doppel-Lieferung 8/9 (Bogen 29-36), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, 1972, p. 486.

mărturie și toate lucrurile lui (*Ieș.* 40, 11; *Num.* 7, 1) etc. Este vorba, în general de ungerea ca și consacrare, a obiectelor sfinte din cadrul cultului iudaic¹⁴.

Interesant este că, în afară de câteva excepții (*I Sam.* 2, 10; *Ps.* 2, 1-3; *Avac.* 3, 13; *Dan.* 9, 24), profețiile mesianice nu folosesc titlul de *măshiach* sau verbul „a unge” atunci când vorbesc despre Cel promis. În schimb îi dau alte titluri dintre care amintim: *Șilo(h)* – *Împăciuitorul* – (*Fac.* 49, 10), *navi* – *Proroc* – (*Deut.* 18, 15), *Immanuel* – *Dumnezeu este cu noi* – (*Is.* 7, 14), *choter* – *vlăstar* – (*Is.* 11, 1-2), *shôresh Ișai* – *rădăcina lui Iesei* – (*Is.* 11, 10), *ebed* – *sluga* – (*Is.* 42, 1; *Zah.* 3, 8); *bar enoș* – *Fiul Omului* – (*Dan.* 7, 13)¹⁵ etc.

Dintre toate aceste titluri, cel de *măshiach* va fi cel care se va generaliza cu timpul. Astfel, deși de cele mai multe ori, „unși” sunt numiți în Vechiul Testament mai ales regii, dar întrucât din neam regesc era așteptat și Mântuitorul făgăduit, termenul începe să se folosească, mai ales în scrierile profetice cu referire la Acesta din urmă (*Avac.* 3, 13; *Dan.* 9, 24). În apocaliptica iudaică¹⁶, și pe vremea Mântuitorului, *măshiah* se referea clar la Răscumpărătorul promis, desigur fără ca celelalte titluri să fie excluse.

2. Pregătirea venirii lui Mesia

Două texte profetice ale Vechiului Testament vestesc faptul că venirea lui Mesia va fi pregătită de un înaintemergător. Primul este cel din *Isaia* 40, 3-5: „Un glas strigă: În pustiu gătiți calea Domnului, drepte faceți în loc neumblat cărările Dumnezeului nostru. Toată valea să se umple și tot muntele și dealul să se plece; și să fie cele strâmbe, drepte și cele colțuroase, căi netede. Și se va arăta slava Domnului și tot trupul o va vedea căci gura Domnului a grăit”.

Urmând Sf. Evanghelist Matei (*Mt.* 3, 3), Sfinții Părinți au văzut împlinirea acestei profeții în persoana și activitatea Sfântului Ioan Botezătorul, el este „glasul care strigă în pustiu”¹⁷. Teodoret al Cirului identifică „munții” și „dealurile” cu răul sub diversele

¹⁴ Mai pe larg asupra ungerii în Vechiul Testament a se vedea: *Ibidem*, p. 485-495.

¹⁵ Acest lucru a permis ca în școlile rabinice de mai târziu, rabinii să se străduiască să găsească, desigur pe baza unor texte din Vechiul Testament, pentru Mesia un nume analog celui al dascălului lor: „Care este numele lui Mesia? Școala rabinului Șeila spunea: este Șilo, căci stă scris: *Până ce va veni Șilo* (*Fac.* 49, 10). Școala rabinului Ianai zicea: Yinon, căci stă scris: *Numele său se va menține (yinon) totdeauna, tot atâta vreme cât și soarele* (*Ps.* 72, 17). Școala rabinului Hanina zicea: Hanina, căci s-a spus: *Nu vă voi arăta îndurare (hanina)* (*Jerem.* 16, 13)...” (*Sanh.* 98b). După: A. Cohen, *Talmudul*, edit. cit., p. 458.

¹⁶ Și în apocaliptica iudaică pe lângă numele de „Unsu” (Mesia) (*I Enoh* 48, 10; 52, 4), mai sunt și alte câteva numiri date Celui așteptat: „Alesul” (*I Enoh* 40, 5; 45, 3), „Dreptul” (*I Enoh* 53, 6) etc. A se vedea: Pr. Lect. Dr. Remus Onișor, *op. cit.*, p. 142-147.

¹⁷ Așa de exemplu Sfântul Ioan Gură de Aur: „Isaia n-a vorbit numai de Ioan, ci și de locul în care avea să locuiască, de felul propovăduirii sale, de Cel pe Care avea să-L propovăduiască și de marea faptă ce acesta avea să o săvârșească. Iată că și profetul și Botezătorul exprimă aceleași idei, deși nu cu aceleași cuvinte... Botezătorul când a venit a spus: *Faceți roade vrednice de pocăință*, cuvinte la fel cu ale profetului: *Gătiți calea Domnului*. Vezi că spusele profetului și predica lui Ioan arată unul și același lucru, că Ioan a venit să deschidă și să gătească calea Domnului?” *Omilia a X-a la Matei*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, Partea a Treia, *Omilii la Matei*, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, 23, trad. Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1994, p. 123-124.

lui forme, iar „văile” ar fi imaginea celor mai puțin credincioși¹⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur dă altă explicație: „Când a spus: *Toată valea se va umple și tot muntele și dealul se vor smeri și cele colțuroase căi netede vor fi*, arată că cei smeriți se vor înălța, cei mândri se vor smeri, și că greutatea legii se va schimba în ușurătatea credinței”¹⁹.

Al doilea text este cel din *Maleahi* 3, 1: „Iată, Eu trimit pe îngerul Meu și va găti calea înaintea feței Mele și va veni îndată în templul Său Domnul pe Care Îl căutați și Îngerul legământului pe care voi Îl doriți. Iată, vine!, zice Domnul Savaot”. Acesta vine să întărească ceea ce deja Isaia anunțase. Înaintemergătorul este numit *înger* (*mâlak*) „pentru viața sa cea îngerească și peste fire, și pentru că vestea și propovăduia venirea lui Hristos, a gătit calea Domnului, adică sufletele iudeilor prin botezul pocăinței le-a pregătit să-L primească pe Hristos”, ne spune Sfântul Teofilact episcopul Bulgariei²⁰. Interjecția *hinne(h)* „iată”, indică în limbajul profetic, viitorul cel mai apropiat (cf. *Fac.* 20, 3). Folosind această particulă, profetul exprimă siguranța realizării acestei făgăduințe²¹. Evanghelistul Marcu confirmă împlinirea profeției lui Maleahi, persoana și activitatea Sf. Ioan Botezătorul (*Mc.* 1, 2).

3. Locul și timpul nașterii lui Mesia

Profetul Miheia vestește locul nașterii lui Mesia: „Și tu, Betleeme Efrata, deși ești mic între miile lui Iuda, din tine va ieși Stăpânitor peste”²² Israel, iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei” (5, 1). Cetatea Betleem (în trad. *casa pâinii*), deși era locul de unde provenea regele David (*I Regi* 16, 2-4), era una destul de mică și de neînsemnată. În recensământul cetăților făcut de Iosua apare „Efrata sau Betleemul” (15, 59) la partea lui Iuda. Traducerea românească preia aceasta din Septuaginta (*Efratha aute hestin Baithleem*), însă în unele manuscrise ebraice nu se pomenește nimic de Betleem. Acest lucru a dat naștere unor presupuneri, cum că numele cetății ar fi fost șters intenționat de evrei din textul sfânt, pentru a ascunde originea davidică a lui Hristos²³. Sfântul Ioan Gură de Aur semnalează exactitatea profeției lui Miheia: „Uită-te cât de precise sunt cuvintele profeției! Profetul n-a spus: *Va locui în Betleem*, ci *din tine va ieși*. Deci

¹⁸ Teodoret, *Comenarii la Isaia*, P. G. tom. 81, col. 403, după Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, însemnări pe marginea textelor mesianice, Sibiu, 1944, p. 67.

¹⁹ *Omilia X, III la Matei*, trad. cit., p. 124.

²⁰ Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Ohridei și Bulgariei, *Tălcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu*, text transliterat din chirilică după ediția apărută la Iași în 1805, tradusă de călugării Gherontie și Grigorie, ediție îngrijită de R. P. Sineanu și L. S. Desartovici, Ed. Sofia, Buc. 2000, p. 49.

²¹ Cf. Dr. N. Neaga, *op. cit.*, p. 132.

²² Părintele Neaga observă că particula *be*, din acest verset, este tradusă în limba română cu „peste” în loc de „în”. După el, „domnitor peste Israel” implică faptul ca toți evreii să creadă în Hristos, în timp ce „domnitor în Israel” înseamnă că Hristos apare între evrei, dar nu toți Îl urmează, ceea ce ar corespunde mult mai bine. *Op. cit.*, p. 115. Notăm că în Septuaginta apare: *hen tō Israel*, iar ediția românească mai nouă a Bibliei în care Vechiul Testament este diortosit de Î.P.S. Bartolomeu Anania după Septuaginta, „peste” din acest verset este înlocuit corect cu „în”.

²³ Cf. *Ibidem*.

profeția spune că se va naște acolo”²⁴. Hristos S-a născut nu numai într-o cetate mică, ci și într-un staul, pe paie (*Lc. 2, 7*) etc., toate fiind semne ale chenozei și smereniei Fiului lui Dumnezeu. Nașterea lui Hristos în Betleem împlinește și celelalte profeții care vorbesc despre Mesia ca de un urmaș a lui David (*Is. 11, 1. 10; Ier. 23, 5; 33, 15*).

În ceea ce privește timpul venirii, un prim reper sunt cuvintele profetului Agheu: „Voi zgudui toate popoarele și toate neamurile vor veni cu lucruri de preț și voi umple de slavă templul acesta, zice Domnul Savaot. Al Meu este argintul, al Meu este aurul, zice Domnul Savaot. Și slava acestui templu de pe urmă va fi mai mare decât a celui dintâi, zice Domnul Savaot, și în locul acesta voi sălășlui pacea, zice Domnul Savaot.” (*2, 7-9*), care anunță venirea lui Mesia în timpul templului al doilea. Așa cum se știe, acesta a fost zidit după ieșirea din robia babiloniană și cu ajutoare însemnate de la împăratul Cyrus al perșilor (*I Ezdra 1, 2-11; 6, 3-16*).

Profetul Daniel anunță venirea lui Mesia, după o vreme de „șaptezeci de săptămâni”: „Șaptezeci de săptămâni sunt hotărâte pentru poporul tău și pentru cetatea ta cea sfântă până ce fărădelegea va trece peste margini și se va pecetlui păcatul și se va ispăși nelegiuirea, până ce dreptatea cea veșnică va veni, vedenia și proorocia se vor pecetlui și se va unge Sfântul Sfinților. Să știi și să înțelegi că de la ieșirea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului și până la Cel-Uns – Cel-Vestit – sunt șapte săptămâni și șaiszeci și două de săptămâni; și din nou vor fi zidite piețele și zidul din afară, în vremuri de strămtorare. Iar după cele șaiszeci și două de săptămâni, Cel-Uns va pieri fără să se găsească vreo vină în El, iar poporul unui domn va veni și va dărâma cetatea și templul. Și sfârșitul cetății va veni prin potopul mâniei lui Dumnezeu și până la capăt va fi război - prăpădul cel hotărât. Și El va încheia un legământ cu mulți într-o săptămână, iar la mijlocul săptămânii va înceta jertfa și prinosul și în templu va fi urâciunea pustiirii, până când pedeapsa nimicirii cea hotărâtă se va vărsa peste locul pustiirii”. Cele „șaptezeci de săptămâni” au fost interpretate ca „șaptezeci de săptămâni de ani”, adică $70 \times 7 = 490$ ani²⁵. Acești ani s-ar calcula începând cu edictul de eliberare din robia babiloniană dat la anul 458 î. H., când s-a început și reconstrucția templului. În general Părinții Bisericii acceptă această interpretare. Îl cităm pe Sf. Ioan Gură de Aur: „Iar dacă vrei să numeri anii spuși de înger lui Daniel și cuprinși în numărul de săptămâni, de la zidirea Ierusalimului și până la nașterea lui Hristos, vei vedea că anii aceștia ne dau exact data nașterii lui Hristos”²⁶.

4. Dubla natură a lui Mesia

În câteva rânduri profețiile mesianice vorbesc despre Mesia, în termeni care nu pot fi aplicați decât unei Persoane divine. Astfel El este numit: *hââdon* (Domnul) (*Mal. 3, 1; și Ps. 109, 1*); *Elôheikem* (Dumnezeul nostru) (*Is. 35, 4*); *Immanuel*

²⁴ *Omilia a VII-a la Matei*, trad. cit., p. 91.

²⁵ Cf. Dr. N. Neaga, *op. cit.*, p. 100; și Antonius H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments, Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1993, p. 244.

²⁶ *Omilia a IV-a la Matei*, trad. cit., p. 49.

(*Dumnezeu este cu noi*) (Is. 7, 14); „Dumnezeu tare”, „Părintele veșniciei”, adică Cel veșnic (Is. 9, 5); iar „obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei” (*Mih.* 5, 1) etc. *Psalmul* 2, unde Dumnezeu se adresează lui Mesia: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut” (v. 7), este completat de *Ps.* 109²⁷: „Din pântec mai înainte de luceafăr Te-am născut” (v. 3), și de profetul Osea: „Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam, și din Egipt am chemat pe Fiul Meu”²⁸. Toate aceste titluri și expresii arată clar că Mesia nu avea să fie un om simplu²⁹, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu, născut din veci.

În același timp, însă, avem o serie de cuvinte și expresii care vorbesc de Mesia ca despre un om. Astfel El va fi fiul (*ben*) unei Fecioare (Is. 7, 14), „Fiul care ne-a fost dăruit” (Is. 9, 5), „Odraslă a lui David” (*Zah.* 6, 12; *Ier.* 23, 5; 33, 15); va pătimi ca un om (Is. 53) etc.

Un caz aparte este titlul: *bar enoș* (*Fiul Omului*). Deși pare un titlu omenesc, el se referă mai degrabă la divinitatea lui Mesia. Dacă Daniel și Iezechiel se numesc pe ei înșiși *ben adam* (*Dan.* 8, 17; *Iez.* 2, 1), care se traduce, tot *fiul omului*, este clar că atunci când Daniel spune *ben enoș*, nu se referă la un om. Mântuitorul Însuși, folosește atunci când vorbește despre Sine acest titlu, luat din cartea profetului Daniel (*Mt.* 11, 19; *Mc.* 8, 31; *Lc.* 9, 58; *In.* 8, 23 etc.). Sfinții Părinți înțeleg acest titlu ca însemnând: „Fiul lui Dumnezeu întrupat”, desigur această interpretare este corectă din punct de vedere dogmatic, nu însă gramatical³⁰.

Toate aceste descrieri vorbesc despre aceeași Persoană, despre Mesia care va fi și Dumnezeu și om.

5. Regele Mesia și regatul său

Textele vechi-testamentare vestesc că Mesia va ieși din neamul lui David³¹. Astfel, el este numit „toiag din rădăcina lui Iesei” (Is. 11, 1), „Mlădița din rădăcina lui Iesei”

²⁷ Acesta este cel mai citat text vechi-testamentar în Noul Testament. El exprimă deofiniția Tatălui cu Fiul și nașterea din veșnicie a Fiului din Tatăl: „Aici a descoperit marea cuviință a dumnezeirii Lui, căci Domnul, Cel ce l-a zis: *Șezi de-a dreapta Mea*, Îi mărturisește deofiniția și propovăduiește nedespărțirea firii. Pentru că acest *mai înainte de Luceafăr* Îl arată pe El a fi mai-nainte de vremi și mai-nainte de veci, iar acest *din pântec* ne învață nedespărțirea ființei, cum explică Fericitul Teodoret, Episcopul Cirului: Că – zice – nu Te-ai născut de aiurea de altundeva, ci din firea Mea – *pântecul* adică înțelegându-se cu pildă, că zice: Precum din pântec nasc oamenii, și pruncii născuți au aceeași fire cu cei ce i-au născut, așa Te-ai născut Tu dintru Mine și arăți întru Sine-Ți ființa Mea, a Celui ce Te-am născut.” (*Tâlcuirea la Psalmul 109*, în Fericitul Teodoret Episcopul Kirului, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de Psalmi ai proorocului împărat David*, text transliterat din chirilică după traducerea episcopului Iosif al Argeșului de la 1840, Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli – Petru Vodă, 2003, p. 411).

²⁸ *libni* (*fiul Meu*) expresie cu o dublă referire: din Egipt Dumnezeu eliberează pe „fiul” Său Israel, și tot din Egipt, Fiul lui Dumnezeu întrupat, se întoarce după moartea lui Irod cel Mare (*Mt* 2, 15).

²⁹ Iudaismul nu a putut să vadă în Mesia decât un simplu om: „Cine va fi Mesia? În mod firesc, speculațiile menite să determine aceasta au fost numeroase și se căutau lamuriri în textele din Biblie. Rabinii erau unanimi în a admite că Mesia va fi o ființă omenească însărcinată să îndeplinească misiunea mântuitoare. Nicăieri Talmudul nu profesează credința într-un Mesia supraomenesc” (A. Cohen, *op. cit.*, p. 457).

³⁰ Cf. Dr. N. Neaga, *op. cit.*, p. 98.

³¹ *Regula Comunității*, de la Qumran, vorbește de doi Mesia: unul *de Israel* sau Iuda, deci pe linie

(Is. 11, 10); „Odrasla” pe care Dumnezeu o va ridica lui David (*Ier.* 23, 5; 33, 15, 17; *Zah.* 3, 8-12). Fiind din neam regesc, Mesia va fi El însuși rege. De aceea El va fi regele lui Israel (*Mih.* 2, 13, *Iez.* 37, 24), „căpetenie” și „stăpânitor” peste Israel (*Ier.* 30, 21; *Mih.* 5, 1). El va intra în mod triumfal ca rege în Ierusalim (*Zah.* 9, 9; *Is.* 62, 11)³². Uneori Mesia este numit chiar cu numele lui David, care va fi păstorul cel bun al poporului: „Voi veni să scap oile Mele, ca să nu mai fie pradă și voi judeca între oaie și oaie. Voi pune peste ele un singur păstor care le va paște; voi pune pe robul Meu David; el le va paște și el va fi păstorul lor. Iar Eu, Domnul, le voi fi Dumnezeu, iar robul Meu David va fi prinț între ei. Eu, Domnul, am grăit acestea” (*Iez.* 34, 22-24).

Regatul lui Mesia va fi unul al păcii și al dreptății. El va restaura valorile morale pe pământ. Ca rege și „Domnul păcii” (*Is.* 9, 5), Mesia va întemeia dreptatea, pacea și egalitatea (*Is.* 2, 4; *Mih.* 4, 3-5; *Ier.* 23, 5). Astfel El „va judeca pe cei săraci întru dreptate și după lege va muștra pe sârmanii din țară. Pe cel aprig îl va bate cu toiagul gurii Lui și cu suflarea buzelor Lui va omorî pe cel fără de lege” (*Is.* 11, 4), și „Trestia frântă nu o va zdrobi și feștila ce fumegă nu o va stinge. El va propovădui legea Mea cu credincioșie. El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi așezat legea pe pământ; căci învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă” (*Is.* 42, 3-4). Mesia va veni să mângâie pe cei care au suferit pe nedrept: „Să mângâi pe cei întristați; celor ce jelesc Sionul, să le pun pe cap cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu, slavă în loc de deznădejde. Ei vor fi numiți: stejari ai dreptății, sad al Domnului spre slăvirea Lui” (*Is.* 61, 3). Pacea se va instaura nu numai între oameni, ci și între toate viețuitoarele de pe pământ (*Osea* 2, 18; *Is.* 11, 6-8; 65, 25).

Regatul lui Mesia se va deosebi de toate celelalte și prin faptul că el va fi unul etern: „Și mare va fi stăpânirea Lui și pacea Lui nu va avea hotar. Va împărăți pe tronul și peste împărăția lui David, ca s-o întărească și s-o întemeieze prin judecată și prin dreptate, de acum și până-n veac. Râvna Domnului Savaot va face aceasta” (*Is.* 9, 6 și *Ier.* 33, 17; *Iez.* 37, 25; *Dan.* 2, 44; 7, 14; *Mih.* 4, 7-8); și va cuprinde toate popoarele, care se vor aduna împrejurul lui Mesia: „Și în vremea aceea, Mlădița cea din rădăcina lui Iesei, va fi ca un steag pentru popoare; pe Ea o vor căuta neamurile și sălașul Ei va fi plin de slavă” (*Is.* 11, 10). Centrul acestui regat va fi Ierusalimul: „În vremea aceea Ierusalimul se va numi tronul Domnului și toate popoarele se vor aduna acolo pentru numele Domnului și nu se vor mai purta după îndărătnicia inimii lor celei rele” (*Ier.* 3, 17). În timpul domniei lui Mesia, Dumnezeu va vărsa Duhul Sfânt peste

regească, și altul de Aaron, pe linia preoțească. Cf. Athanase Negoiță, *Noul Testament și Manuscrisele de la Qumran*, Ed. Stephanus, București, 1993, p. 85. În Talmud avem tot doi Mesia, unul din casa lui Iosif, care va pregăti venirea celui de al doilea: Mesia din neamul lui David. Cf. art. „Mesia”, în *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, ediția cit., p. 510.

³² Pentru Sf. Chiril al Alexandriei, faptul că Hristos intră în Ierusalim călare pe mânăz, după profeția lui Zaharia, arată venirea neamurilor la credință: „... face aceasta, arătând un nou popor, cel dintre neamuri, nesupus Lui odinioară, care l se va supune, și El îl va duce la starea de dreptate și la noul Ierusalim, al cărui chip era cel pământesc”. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae în *Scrieri. Partea a patra, (PSB 41)*, EIBMBOR, București, 2000, p. 768.

toți oamenii, fără deosebire: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul, și fiii și fiicele voastre vor profeti, bătrânii voștri visuri vor visa iar tinerii voștri vedenii vor vedea. Chiar și peste robi și peste roabe voi vărsa Duhul Meu” (Ioil 3, 1-2).

6. Mesia ca profet și preot

Una dintre prerogativele profeților a fost și aceea de a învăța. În acest sens Mesia va fi Profetul prin excelență: „Învățătorul dreptății” (Ioil 2, 23); va învăța popoarele fiind „mărturie popoarelor” (Is. 55, 4), devenind lumină păgânilor (Is. 42, 7). În gura Sa nu se va afla minciună (Is. 50, 4; 53, 9), și va fi adevăratul Păstor al lui Israel (Iez. 34, 23; Is. 40, 11).

Dar Mesia va fi și preot: „Juratu-S-a Domnul și nu-i va părea rău: *Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec*” (Ps. 109, 4). El este preotul prin excelență, dar și jertfa, Care se va aduce pe Sine Însuși jertfă pentru păcatele lumii, așa cum vom vedea mai jos (Is. 53, 11; 4, 2-4).

7. Patimile lui Mesia

Din toate textele mesianice ale Vechiului Testament reiese că Mesia era așteptat și avea să vină pentru a izbăvi pe Israel, și în ultimă instanță întreaga lume, din stricăciune. Titlurile care I se dau, așa cum am văzut, toate sugerează același lucru. Dar, important este modul în care El o va face. Nu va fi vorba despre a scoate „răul cu rău”, ci de o nouă cale a smereniei și jertfei, care îl descoperă deja, încă în Vechiul Testament, pe Dumnezeu ca iubire. Astfel, deși Mesia va fi Dreptul prin excelență (Zah. 9, 9), El va fi vândut (Ier. 32, 9; Zah. 11, 12-13)³³, prins și judecat ca un răufăcător (Is. 50, 6; 53, 3), chinuit și ucis (Ps. 21, 1, 18-20³⁴; Is. 53, 8; Dan. 9, 26; Zah. 12, 10; 13, 7). Toate, însă El le va răbda ca un miel înainte de tundere, și ca o oaie dusă la junghiere (Is. 53, 7). Toate acestea le va suferi pentru a-și împlini misiunea Sa, aceea de a răscumpăra omul și lumea: „Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit și chinuit de Dumnezeu, Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărâdelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat... și Domnul a făcut să cadă asupra Lui

³³ După Sfântul Ioan Gură de Aur noi am cunoscut împlinirea acestor profeții și deoarece cu acei treizeci de arginți s-a cumpărat acea țarină: „Iudeii fără să-și dea seama, au împlinit profeția. Dacă arhieriei ar fi aruncat argintul în vistieria templului, fapta lor n-ar fi ajuns atât de cunoscută; dar așa, cumpărând o țarină, au făcut totul cunoscut și generațiilor de mai târziu” (*Omilia a LXXXV, la Matei*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri...*, p. 961).

³⁴ Cuviosul Eftimie Zigabenu: „Au numărat, zice, mai toate oasele Mele, fiindcă M-au spânzurat gol pe Cruce, și așa de tare au întins mădulele Mele, încât se vedeau până și articulațiile și încheieturile oaselor Mele, și, prin urmare, era cu puțință celor ce priveau să le numere, precum tâlcuiește Teodorit” (în *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, reeditare după trad. Mitropolitului Veniamin Costachi, Iași, Institutul Albinei, 1850, Transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Volumul I, Catismele I-IX, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenița, f.a., p. 276).

nelegiuirile noastre, ale tuturor" (*Is.* 53, 4-6; a se vedea și *Dan.* 9, 24). Pentru aceasta, Dumnezeu însă L-a înviat și i-a dat stăpânirea (*Is.* 50, 8-9). Cu toate acestea, din Israel, doar o mică parte va recunoaște misiunea lui Mesia și se va împărtași de roadele ei (*Is.* 11, 11; 53, 4b; 65, 8; *Dan.* 9, 26; *Zah.* 11, 13).

II. Sfârșitul veacurilor

Ca în mai toate religiile, și concepția biblică vechi-testamentară este pătrunsă de ideea că durata lumii este limitată³⁵. În centrul eshatologiei Vechiului Testament stă credința că Israel este poporul lui Dumnezeu și că adevărul și dreptatea lui Dumnezeu vor triumfa în final. Așadar, evenimentele eshatologice nu sunt asociate cu ordinea naturală, ci cu relația unică între Dumnezeu și poporul Său³⁶. Acesta este elementul care deosebește eshatologia Vechiului Testament de orice alte concepții religioase cu privire la sfârșitul lumii³⁷. De aceea putem să afirmăm că nu ideea sfârșitului lumii este în centrul eshatologiei Vechiului Testament, ci ideea venirii lui Dumnezeu pentru a instaura împărăția Sa³⁸. În această împărăție, atât din punct de vedere al topos-ului (Ierusalimul) cât și al cadrului (poporul ales), Israel va avea locul central. Atunci lumea va fi schimbată, reînnoită.

Demn de luat în seamă este locul pe care îl are Mesia în evenimentele de la sfârșitul lumii. Dacă uneori împărăția lui Dumnezeu de la sfârșitul lumii este asociată cu timpul mesianic³⁹, de cele mai multe ori atunci când se vorbește despre evenimentele de la sfârșitul lumii, Iahve are rolul predominant⁴⁰.

Elementele concepției biblice cu privire la sfârșitul veacurilor sunt următoarele: învierea morților, „ziua Domnului” sau ziua judecății, împărăția lui Dumnezeu (viața viitoare).

În ceea ce privește cărțile Vechiului Testament unde aceste elemente apar, trebuie precizat că, cu excepția învățăturii despre învierea morților, ele apar doar în cărțile profeților. De asemenea notăm că textele care vorbesc de sfârșitul lumii sunt mai puține decât cele cu referire la venirea lui Mesia.

1. Învierea morților

Un prim element în doctrina Vechiului Testament despre sfârșitul lumii este credința în învierea morților. Atunci când vorbim de înviere, trebuie să avem în vedere

³⁵ Cf. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, „Un capitol din Teologia biblică vechitestamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata și viața viitoare”, în *RT* an IV, nr. 3/1994, p. 8.

³⁶ Aceasta este „esența” eshatologiei evreiești. Cf. art. „Eshatologie”, în *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, ediția cit., p. 226.

³⁷ Asupra unei comparații între apocaliptica iudaică și cea canaanită și persană a se consulta: Paul D. Hanson, „Jewish Apocalyptic Against its Near Eastern Environment”, în *Revue biblique*, tom LXXVIII, 1, 1971, p. 31-58.

³⁸ Cf. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Un capitol...*, art. cit., p. 8.

³⁹ Și în iudaism, dacă rabinii mai vechi asociau sfârșitul lumii actuale și inaugurarea vieții veșnice cu era mesianică, „doctorii mai recenți ai Talmudului au considerat perioada mesianică drept intermediară între lumea aceasta și lumea care va să vină.” A. Cohen, *op. cit.*, p. 478.

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 10.

mai întâi moartea. În concepția biblică vechi-testamentară, moartea nu este văzută ca un fenomen natural, ci ca o urmare a păcatului strămoșesc (*Fac.* 3, 19). Ca urmare, trupul (*basar*) se va desface de suflet (*nefeș*), fiecare element întorcându-se la originea lui: „Adu-ți aminte de Ziditorul tău, în zilele tinereții tale, înainte ca ... pulberea să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat” (*Ecclesiast* 12, 1-7). Omul nu dispăre, însă, odată cu moartea, ci sufletul său rătăcește în așa-numitul *Șeol*, locuința morților, care este descris în *Ps.* 87, 12 prin termenul *abadon*, care înseamnă „loc al pierzării”; el este un loc unde: „Înainte de Dumnezeu, umbrele răposaiilor tremură sub pământ” (*Iov* 26, 5)⁴¹. Această stare se va sfârși însă în momentul învierii. S-a remarcat faptul că textele Vechiului Testament care vorbesc despre înviere, sunt destul de rare în prima parte a Sfintei Scripturi, dar nu inexistente⁴². Astfel, *I Regi* 17, 17, 24, *II Regi* 4, 8-37 și *II Regi* 13, 21 ne istorisesc despre învierile din morți săvârșite de Dumnezeu prin profeții Ilie și Elisei. Faptul că Dumnezeu se prezintă ca fiind: „Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (*Ieș.* 3, 6), este un argument folosit de Mântuitorul însuși în favoarea credinței în învierea morților, căci: „Nu este Dumnezeul morților, ci al viilor” (*Mt.* 22, 32). În cartea *Iov*, credința în înviere, apare, deja, mult mai clar: „Eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă” (19, 25). Și în *Psalmi*, se întrevede credința în înviere: „Dar, eu întru dreptate, mă voi arăta feței Tale, sătura-mă-voi când se va arăta slava Ta” (*Ps.* 16, 15). Doar la învierea din morți, omul poate să vadă fața lui Dumnezeu, și să fie viu⁴³. *Psalmul* 15, 10, care vorbește despre învierea Mântuitorului: „Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, și nici pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea”, este și el deosebit de important, întrucât învierea noastră este posibilă doar pentru că Hristos a biruit moartea (*I Cor.* 15, 20).

În cărțile profeților credința în înviere apare mult mai des. Astfel, proorocul Isaia se exprimă foarte clar: „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălăsluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia” (19, 26). Imaginea învierii câmpului de oaze din cartea profetului Iezechiel, care se referă la restaurarea lui Israel, arată clar că această restaurare va fi una eternă, prin însuși faptul învierii (cap. 37, v. 1-14)⁴⁴. Imaginea este așa de sugestivă, încât Biserica a găsit profetia din Iezechiel cea mai

⁴¹ A se vedea pe larg concepția biblică vechitestamentară cu privire la starea omului după moarte la Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 3-7.

⁴² Cf. Pr. Prof. A. Negoită, *op. cit.*, p. 285. Acesta era, probabil, unul din argumentele pentru care, în epoca Noului Testament, gruparea saducheilor nu credea în înviere (*Lc.* 23, 6-9).

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 287.

⁴⁴ S-a afirmat că textul din Iezechiel cap. 37, ar fi prima exegeză la Osea cap. 2, 1-3. Sfântul Chiril al Alexandriei (*PG* 71, 56-57) tâlcuiește „ieșirea” din Osea, 2, 3 ca referindu-se la învierea cea de obște. Cf. Eugen J. Pentiuc, *Cartea Profetului Osea. Introducere, Traducere și Comentariu*, Editura Albatros, București, 2001, p. 61, și nota 223, p. 61-62.

potrivită pentru a se citi în cadrul cultului în Vinerea Patimilor⁴⁵. Și profetul Daniel, în ultimul capitol al cărții sale, promite ca răsplătă moștenirea care se va da la înviere: „Și tu mergi spre sfârșitul tău și te odihnește, și te vei scula, ca să primești moștenirea ta în vremea cea de apoi !” (12, 13).

Cartea a II-a a Macabeilor ne relatează despre credința vechilor evrei în înviere, credință care le-a dat putere celor șapte frați macabei⁴⁶ să nu lepede credința cea adevărată și să se împotrivească lui Antioh al IV-lea Epifanes: „Tu dar, nelegiuitule, ne scoți pe noi dintr-această viață, însă Împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile Lui, iarăși ne va învia cu înviere de viață veșnică” (II Mac. 7, 9; a se vedea și versetele 11, 14, 23; și II Mac. 14, 45-46). Crezând în înviere, evreii se roagă pentru cei adormiți: „Căci de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei care mai înainte au căzut, deșert și de răs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți” (II Mac. 12, 44).

Momentul învierii va fi, așadar, „ziua cea de pe urmă” (Iov 19, 25), care va veni în „vremea cea de apoi” (Dan. 12, 13).

Asupra modul învierii ne vorbește profetul Isaia, care arată că cei morți vor ieși din pulbere, la înviere, precum noii-născuți ies din pânțele mamei lor (Is. 26, 18).

Învierea va avea în vedere răsplata sau pedeapsa omului pentru faptele cele făcute în viață: „Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică” (Dan. 12, 2). Sentința va fi dată după înviere, în „ziua Domnului”, ziua în care Dumnezeu va veni să judece lumea.

2. Ziua Domnului

Una dintre expresiile cele mai folosite în legătură cu sfârșitul lumii este *yom Iehwa(h)* (ziua Domnului). Această expresie apare în Vechiul Testament în 13 locuri: Isaia 13, 6, 9; Ioil 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14; Amos 5, 18. 20; Avdie 1, 15; Sofonie 1, 7. 14; Maleahi 3, 23⁴⁷. Ea desemnează ziua judecății, pe care Iahve o va face asupra lumii la sfârșitul ei, și în care va întemeia împărăția sa.

Această expresie este completată de altele care se referă la același eveniment eshatologic. Astfel avem: *bayom hahu'* (în ziua aceea) (Is. 17, 7; 28, 5; 29, 18; 30, 23; Osea 2, 18; Mih. 2, 4; 4, 6; 5, 90); *hine(h) hayom* (iată ziua) (Iez. 7, 10; Mal. 3, 18) etc. Expresia *bâet hahi'* (în vremea aceea) (Ier. 31, 1; Zah. 3, 19. 20) se referă mai degrabă la epoca mesianică.

Judecata finală din „ziua Domnului” se va desfășura în trei etape: mai întâi Dumnezeu va apărea ca un acuzator, care va cere socoteală de toate păcatele făcute față de Sine (Ier. 2, 23; Iez. 6, 3) și față de semenii (Osea 4, 2); apoi va pronunța

⁴⁵ Cf. Pr. Prof. A. Negoită, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁶ Ei au intrat și în calendarul creștin, ca mucenici, fiind prăznuiți la 1 august.

⁴⁷ Textul din Osea 2, 1-3, deși nu folosește expresia „Ziua Domnului”, este socotit ca referindu-se tot la acest eveniment. Cf. Eugen J. Pentiuc, *op. cit.*, p. 62.

verdictul de condamnare care va fi fără drept de apel (Is. 10, 5; Ier. 48, 1; 50, 27), iar la urmă va veni executarea sentinței⁴⁸.

Judecata va privi, pe de o parte, pe Israel și pe celelalte neamuri⁴⁹, iar pe de altă parte, colectivitățile, dar și indivizii.

În ceea ce privește judecata neamurilor în raport cu Israel, trebuie să observăm că de-a lungul istoriei poporului ales, Dumnezeu este întotdeauna cel care făgăduiește, iar mai apoi împlinește făgăduințele Sale. Așa cum ocuparea Canaanului a fost o împlinire a făgăduințelor Sale, tot așa la sfârșitul veacurilor va face judecată și dreptate între Israel și celelalte neamuri, împlinind astfel promisiunile Sale. Deja în psalmii împărătești (2, 20, 21) aflăm speranța că Dumnezeu va nimici pe toți dușmanii lui Israel. Uneori catastrofele naturale sunt prezentate ca părți ale judecății neamurilor și salvării lui Israel (așa Zah. 14, 5-15)⁵⁰.

De multe ori profeții vorbesc de evenimentele din timpul venirii lui Mesia și de cele care privesc sfârșitul lumii în același timp. Un exemplu clasic este cel din *Ioil* 3, 1-5, unde evenimentul pogorării Duhului Sfânt este prezentat ca precedând semnele sfârșitului lumii: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul, și fiii și fiicele voastre vor profeți, bătrânii voștri visuri vor visa, iar tinerii voștri vedenii vor vedea. Chiar și peste robi și peste roabe voi vărsa Duhul Meu. Și vă voi arăta semne minunate în cer și pe pământ: sânge, foc și stâlpi de fum; soarele se va întuneca și luna va fi roșie ca sângele, înainte de venirea zilei celei mari și înfricoșătoare a Domnului...”.

Uneori profeții subliniază că „ziua Domnului” va fi o zi înfricoșătoare. Astfel, profetul Amos se întreabă: „Nu va fi oare ziua Domnului întuneric și nu lumină, beznă și nu strălucire?” (5, 20). Isaia spune că Domnul va veni cu oștile Sale „ca să nimicească pământul” (Is. 13, 5), și că „ziua Domnului” vine „ca o pustiire de la Cel Atotputernic” (Is. 13, 6). Iar profetul Maleahi anunță că: „Căci iată vine ziua care arde ca un cuptor. și toți cei trufași și care făptuiesc fărădelegea vor fi ca paie, iar ziua care vine îi va arde, zice Domnul Savaot. Și nu va rămâne din ei nici rădăcină, nici ramuri” (3, 19).

Alteori profeții înfățișează „ziua Domnului”, ca o zi „a strălucirii slavei lui Dumnezeu” (Is. 2, 21; 28, 5-6)⁵¹.

Cele două descrieri departe de a se contrazice, se întregesc reciproc, oferind o imagine completă a zilei judecății. Ea va fi una plină de groază pentru potrivnicii lui Dumnezeu, însă una plină de lumină pentru aleșii Săi.

⁴⁸ Cf. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 9.

⁴⁹ Iudaismul vorbește despre faptul că la sfârșitul lumii, se va institui o zi a judecății pentru popoarele păgâne, care vor fi judecate în funcție de atitudinea lor față de Israel. Această judecată va avea loc la începutul erei mesianice. Cf. A. Cohen, *op. cit.*, p. 486.

⁵⁰ Cf. Hans Schwarz, *op. cit.*, p. 44.

⁵¹ Între profețiile care privesc venirea lui Mesia, câteva (*Daniel* 7, 13-14; *Enoch* cap. XIV) se referă la a doua venire a lui Mesia, deci la ceea ce noi numim „Parusia” Domnului. Pentru mai multe informații în ceea ce privește originile vechi-testamentare ale doctrinei despre Parusie vezi: T. Francis Glasson, *The Second Advent. The Origin of New Testament Doctrine*, The Epworth Press, London, 1947, p. 13-57.

Din această judecată va rezulta un „rest” sau o „rămășiță” care se va mântui. În acest sens, Judecata este comparată cu secerișul sau cu vremea culesului măslinilor: „Va fi atunci ca pe urma secerătorului ce seceră holda, când mâna lui adună spice și cum e când oamenii adună spice în valea Refaim; Vor rămâne pe urmă câteva roade, ca la scuturatul măslinului, două-trei măslini pe vârf, patru-cinci pe ramuri, zice Domnul Dumnezeu lui Israel” (Is. 17, 5-6). Așadar, judecata din „ziua Domnului” nu este ultimul Lui „cuvânt”. Abia apoi se va inaugura împărăția lui Dumnezeu, unde „rămășița” va avea un viitor glorios, ea „își va înfige rădăcini în jos și va face roade în sus” (Is. 37, 31; a se vedea și *Mih* 5, 6-7).

3. Împărăția lui Dumnezeu (Viața viitoare)

Așa cum am văzut, odată cu „ziua Domnului” va fi inaugurată o nouă existență, prin transfigurarea creației, în care „rămășița” va „domni” alături de Dumnezeu, Care va fi păstori El Însuși pe Israel (*Iez.* 34, 9-10). Această împărăție va fi veșnică.

Expresia *lechayey 'olâm* (viața veșnică) care apare în *Daniel* 12, 2, este cea care exprimă cel mai bine timpul și existența „rămășiței” de după „ziua Domnului”. Această existență nouă, se va petrece într-un cadru nou, al cărui centru va fi Ierusalimul: „Pentru că Eu voi face ceruri noi și pământ nou⁵². Nimeni nu-și va mai aduce aminte de vremurile trecute și nimănui nu-i vor mai reveni în minte. Ci se vor bucura și se vor veseli de ceea ce Eu voi fi făcut, căci iată întemeiez Ierusalimul pentru bucurie și pământul lui pentru desfătare” (Is. 65, 17-18).

În împărăția inaugurată, „restul” se va bucura de viață, moartea fiind abolită: „El va înlătura moartea pe vecie!” (Is. 25, 8). Dumnezeu se va afla în deplină comuniune cu poporul rămas, astfel încât: „Înainte de a Mă chema pe Mine, Eu le voi răspunde, și grăind ei încă, Eu îi voi fi ascultat” (Is. 65, 24).

În lumea transfigurată, omul se va întoarce la nevinovăția de la început, va trăi în armonie cu întreaga creație, chiar între animalele sălbatice va domni pacea: „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lângă câprioară; și vițelul și puiul de leu vor mânca împreună, și un copil îi va paște. Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica și puii lor vor sălășlui la un loc, iar leul ca și boul va mânca paie; Pruncul de țâță se va juca lângă culcușul viperei și în vizuina șarpelui otrăvitor copilul abia înțărcat își va întinde mâna” (Is. 11, 6-8). Aceasta va fi posibil întrucât se va ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu: „Nu va fi nici o nenorocire și nici un prăpăd în tot muntele Meu cel sfânt! Că tot pământul este plin de cunoștința și de temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape!” (Is. 11, 9). Peste întreg pământul va domni pacea, și nu va mai fi război (Is. 2, 2-4), de aceea armele vor fi transformate în unelte de lucru (Is. 2, 4; *Osea* 2, 20; *Mih*. 4,3). Dumnezeu va „preface pustiul în rai și pământul neroditor în grădina

⁵² Transfigurarea lumii la sfârșitul ei apare și în Noul Testament: „Și am văzut cer nou și pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut; și marea nu mai este” (*Apoc.* 21, 1; a se vedea și *II Pt.* 3, 13).

Domnului” (Is. 51, 3; a se vedea și Is. 41, 18-19). Viile, măslinii, grădinile vor da o recoltă neobișnuit de îmbelșugată. Din munți vor curge râuri de must, iar din dealuri lapte, iar colinele și văile vor fi acoperite de turme (Is. 41, 18; Ier. 31, 12; Ioil 4, 18; Amos 9, 13; Zah. 8, 12). Nu se va mai auzi plâns și tânguire, ci oamenii vor fi fericiți (Is. 65, 18; Ier. 30, 19; 31, 12; 33, 10; Osea 2, 17; Zah. 9, 15).

Imaginea cea mai sugestivă a stării omului, în împărăția păcii lui Dumnezeu inaugurată la sfârșitul veacurilor, ar putea fi cea dată de profetul Miheia: „Ci fiecare va sta liniștit sub vița și sub smochinul lui și nimeni nu-i va înfricoșa, căci gura Domnului Savaot a grăit!” (Mih. 4, 4)⁵³.

Concluzii

Când vorbim despre eshatologia Vechiului Testament trebuie avute în vedere trei mari aspecte: destinul omului, venirea lui Mesia și sfârșitul lumii. Primul se cuprinde în ultimele două.

În viziunea biblică vechitestamentară există două mari momente ale istoriei mântuirii: venirea lui Mesia și sfârșitul lumii. Primul moment va însemna restaurarea lui Israel și instituirea epocii mesianice aici pe pământ, iar al doilea, învierea morților, judecarea lumii și inaugurarea împărăției lui Dumnezeu într-o lume deplin transfigurată. Uneori descrieri ale profeților din epoca mesianică pot fi înțelese ca referindu-se la sfârșitul lumii, și invers.

Dacă prevestirea venirii lui Mesia apare destul de constant în cărțile Vechiului Testament, putem să afirmăm că în ceea ce privește sfârșitul lumii marea parte a textelor se află în scrierile profetice.

Amândouă momentele (venirea lui Mesia și sfârșitul lumii) vor avea în vedere atât indivizii cât și națiunile. Totuși, rolul central al lui Israel, ca popor ales, rămâne esența eshatologiei vechilor evrei.

“The Fulness of the Time” and the End of Time in the Old Testament.
When talking about the eschatology of the Old Testament, we must take into account three great aspects: the human destiny, the coming of the Messiah and the end of the world. The first one belongs to the last two. In the Old Testamentary perspective, there are two great events of the history of the salvation: the coming of the Messiah and the end of the world. The first moment will mean the restoration of Israel and the setting up of the messianic era here on earth, and the second one, the resurrection of the dead, the last judgment of the world and the inauguration of the kingdom of God in a completely transfigured world. Some of the descriptions of the prophets

⁵³ Trebuie să notăm că multe din textele profetice despre împărăția lui Dumnezeu de la sfârșitul veacurilor pot la fel de bine asociate cu era și împărăția mesianică. De exemplu textul de la Miheia 4, 1-4, este asociat de comentatori, fie cu era mesianică, fie cu sfârșitul lumii. A se vedea detalii în: William McKane, *Micah. Introduction and Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, p. 124-125.

STUDII ȘI ARTICOLE

about the coming of the Messiah can be interpreted as concerning the end of the world, and the other way round. While the prophecy about the coming of the Messiah occurs rather frequently in the books of the Old Testament, we can assert that in what concerns the end of the world the greatest part of the texts are to be found in the prophetic writings. Both moments (the coming of the Messiah and the end of the world) will take into consideration the individuals as well as the nations. However, the central role of the Israel as the chosen people remains the substance of the eschatology of the old Jews.

SITUAȚIA JURIDICĂ ȘI DOTAȚIA BISERICII ORTODOXE DIN ARDEAL ÎNTRE 1761-1810.

Fondul Sidoxial. Asemănări și deosebiri față de celelalte confesiuni din Monarhia habsburgică

LECT. UNIV. DR. PAUL BRUSANOWSKI

Unul dintre cele mai interesante aspecte din istoria Bisericii Ortodoxe ardelenne l-a constituit taxa sidoxială, un impozit bisericesc pe care au trebuit să-l plătească, după 1783, toate familiile ortodoxe din Transilvania. La început, sidoxia a fost colectată de preoți și predată, prin intermediul protopopilor, autorităților financiare ale Principatului. Între 1810-1894, taxa a fost colectată de preceptorii fiscali, iar după 1896 de autoritățile bisericești, cu ajutorul organelor de stat (maghiare, apoi române). Impozitul a fost strâns în așa-numitul *Fond sidoxial* (aflat până în 1868 în administrația Statului). În 1883 a fost constituit noul *Fond general-administrativ* al arhidiecezei Sibiului, în care au fost integrate și sumele colectate ca sidoxie. În urma instaurării regimului comunist, sidoxia a fost desființată, fiind înlocuită cu așa-numita *contribuție*, care mai este încasată și astăzi de la familiile ortodoxe de către organele de conducere parohiale.

Sidoxia, ca impozit bisericesc plătit de credincioși, a existat doar în Biserica Ortodoxă din fostul Principat al Transilvaniei. Termenul a fost preluat de la Mitropolia de Carloviț, unde avea însă un sens diferit (taxă plătită nu de credincioșii înșiși, ci de preoți, ca un fel de impozit de pe urma veniturilor obținute de la membrii parohiei). Motivul pentru care a fost introdusă sidoxia în Transilvania a fost acela de a se asigura Bisericii Ortodoxe din Principat o minimă situație materială, în condițiile în care, pe de o parte, pierzând toate averile în urma constituirii Bisericii Unite, a fost lipsită de dotație, iar pe de altă parte, nefiind confesiune receptă, nu a avut dreptul de a primi sprijin material de la bugetul de Stat. Prin urmare, o analiză istorică a sidoxiei ilustrează de fapt evoluția Bisericii ardelenne, evoluție care nu poate fi înțeleasă în mod deplin decât doar prin prezentarea comparativă a situației juridice și materiale a celorlalte confesiuni din Transilvania, ba chiar din întreaga Monarhie habsburgică.

1. Situația juridică și materială în episcopiile ortodoxe din Regatul Ungariei (Banat, Arad, Bihor)

Ungaria are o istorie juridică deosebit de interesantă. După integrarea în monarhia Habsburgilor (1526), nobilimea maghiară s-a opus constant politicii centralizatoare a Curții, reușind, spre deosebire de cea cehă, să impună Habsburgilor acceptarea independenței interne a Ungariei. Prin urmare, constituția acesteia a fost tot timpul diferită de a celorlalte țări din monarhia habsburgică, reprezentând rezultatul unui lung șir de negocieri și compromisuri. Nobilimea maghiară a fost favorizată și de faptul că Habsburgii depindeau din punct de vedere militar de contribuțiile nobililor maghiari, atât în luptele împotriva otomanilor (constituind aproape tot timpul regiune de frontieră), cât și împotriva unor state dușmane din Sfântul Imperiu roman de națiune germană (în special în timpul războiului la succesiunea Coroanei Habsburgice, apoi în timpul Războiului de șapte ani). Desigur că această situație nu putea fi pe placul Curții, fapt pentru care Habsburgii au căutat să găsească o contrapondere la pretențiile nobilimii maghiare.

În contextul acestor dispute interne din monarhia Habsburgilor, Biserica Ortodoxă a ajuns să dețină un rol cât se poate de important. Colonizarea și organizarea sârbilor ortodocși pe teritoriul Ungariei de sud a constituit o strategie de ordin politic pentru dinastie. Curtea a oferit noilor coloniști sârbi așa-numitele „privilegii ilirice”, de care au beneficiat și românii din Arad, Zarand, Bihor, apoi și Banat. Cele mai importante dintre aceste privilegii au fost:

- Constituirea, pe teritoriul Regatului Ungariei și al Croației, a unei națiuni confesionale – „comunitatea de rit grecesc” sau „națiunea ilirică”, aflată sub conducerea mitropolitului și a reprezentanților „națiunii”, anume clerici, militari și civili laici, reuniți în Congresul Național Bisericesc (CNB);
- Constituirea unei Biserici Ortodoxe autocefale¹, cu șapte episcopii sufragane, pentru sârbii și românii² de pe teritoriul țărilor Coroanei Sf. Ștefan, cu excepția Transilvaniei. Din cele 1505 parohii ortodoxe ale Mitropoliei, 935 au fost sârbești, 553 românești și 17 grecești³;

¹ Johann H Schwicker, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn*, Ludwig Aigner, Budapest, 1880, p. 74-75; Emilian Radici, *Die Verfassung der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Österreich-Ungarn*, Vârșet, 1877 (de acum înainte Radici 1877), p. 94-95.

² Episcopiile de Karstadt-Karlovac, Pacraț și Mitropolia de la Carloviț se aflau în Regatul Croației și Slavoniei. În aceste trei eparhii trăiau în anul 1797 aproximativ 380.000 ortodocși (265.000 în teritoriile grănicerești și 114.000 în comitatele croato-slavone) și 289.000 croați catolici. Episcopiile din Buda (cu aproximativ 24.000 credincioși sârbi și 1200 aromâni), Bacica, cu sediul la Novi Sad (cu 90.000 de credincioși) și Arad (cu 308.000 de credincioși, dintre care 11.000 sârbi și 293.000 români) se aflau în cea mai mare parte pe teritoriul comitatelor ungare. Celelalte două Episcopii, de la Vârșet (care avea în 1797 26.513 credincioși sârbi și aproape 200.000 de români) și Timișoara (147.140 credincioși sârbi și 196.211 români) se aflau în Banat (Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976, p. 50-51, 62-63, 81 și 275).

³ Martin von Schwartner, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Königliche Universitäts-Schriften, Buda, 1809, I, p. 179.

- Acordarea unor drepturi aproape absolute pe seama mitropolitului de Carloviț. Ulterior, Curtea le-a diminuat: a) a revendicat *autoritatea legislativă*, emițând mai multe regulamente bisericești: *Regulamentele ilirice* din anii 1770⁴ și 1777⁵, abrogate apoi de *Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis* (sanționat la 16 iulie 1779)⁶ și *Systema consistoriale* (din 17 iunie 1782)⁷.

⁴ Regulamentul din anul 1770 a apărut în urma dezbaterilor Congresului Național Bisericesc din 24 aprilie-7 octombrie 1769, fiind redactat de comisarul imperial Hadik (data de redactare fiind 27 septembrie 1770, iar cea a publicării 20 iunie 1771). Acesta cuprindea 75 paragrafe structurate în 10 părți: 1) despre privilegiile națiunii ilirice; 2) despre dependența clerului și națiunii ilirice (se prevedea că problemele religioase ale națiunii intrau în competența Deputațiunii aulice ilirice, iar cele politice erau împărțite între diferite foruri administrative); 3) despre mitropoliți (se stabilea că aceștia erau conducătorii națiunii doar în cele spirituale, nu și în cele politice) și Fondul intangibil al națiunii; 4) despre cei șapte episcopi sufragani; 5) despre protopopiate; 6) despre preoții parohi; 7) despre mănăstiri; 8) despre consistoriile bisericești; 9) despre procedura judiciară; 9) despre sistemul de învățământ și despre tipografia ilirică de la Viena. Regulamentul a menținut discriminarea ortodocșilor pe teritoriul Croației, extinzând-o și în comitatele din Slavonia, cu o numeroasă populație sârbă (Veröcze, Pozsega și Sirmium). Astfel, pe tot cuprinsul Croației-Slavoniei, sârbii ortodocși nu au avut dreptul de a deține proprietăți, ei fiind obligați să respecte și sărbătorile romano-catolice (J. H. Schwicker, *Politische Geschichte...*, p. 259-260 și 280-286).

⁵ Ierarhia sârbă a considerat că primul *Regulament iliric* nu corespundea cerințelor națiunii, deoarece nu întărea toate privilegiile obținute la sfârșitul secolului al XVII-lea. După moartea mitropolitului Ioan Georgievici (23 mai 1773), a fost convocat un nou Congres bisericesc, care l-a ales pe Vichentie Ioanovici Vidac (din 1758 episcop de Timișoara). După încheierea acestui Congres au avut loc două Sinoade bisericești: în 1774 (având pe ordinea de zi alegerea de episcopi în scaunele vacante și rearondarea eparhiilor, după desființarea Episcopiei de Kostainița) și în 1776-1777 (în care s-a discutat necesitatea modificării regulamentului iliric). Într-adevăr, la 2 ianuarie 1777, Maria Tereza a sancționat *Cel de-al doilea regulament iliric*. Deosebiri existau în special în privința relațiilor dintre clerul ortodox și autoritățile de stat. Nici acest al doilea regulament nu a înlăturat discriminările juridice ale sârbilor, ba a cerut și ca ceremoniile de înmormântare să respecte normele de igienă stabilite de autoritățile politice locale (*Ibidem*, p. 293-306). Nemulțumirea față de această din urmă prevedere a stat la baza unei revolte a sârbilor din Novi Sad și Vârșet, cauza principală a deciziei suveranei, de desființare a Deputațiunii ilirice, la 2 decembrie 1777 (*Ibidem*, p. 314-320, 328-329).

⁶ *Rescriptul declarator* a cuprins 70 de articole și a avut două versiuni: una în limba latină (valabilă pentru *ilirii* aflați sub administrația comitatelor maghiare și croate), iar cea de-a doua în limba germană (valabilă pentru cei din districtele grănicerești). Diferențele dintre cele două versiuni nu au fost însă foarte mari. Totuși, *Rescriptul declarator* a preluat multe din prevederile regulamentelor anterioare. Menționa modul de alegere a mitropolitului, a episcopilor și a celorlalți demnitari bisericești, apoi dreptul Curții la numirea conducătorilor eparhiali și mitropolitani, despre administrarea averilor și fondurilor bisericești și naționale, despre veniturile ierarhilor, apoi despre protopopiate, despre preoți, despre scutirea preoților de orice dări către stat, despre ocuparea funcțiilor bisericești, despre monahi și mănăstiri, despre calendar, despre construirea de biserici și amenajarea de cimitire (*Ibidem*, p. 304-306). *Rescriptul* a fost publicat, sub titlul *Constituția ecleziastică a națiunii sârbești și române de credință ortodoxă supuse jurisdicției mitropolitului de la Carloviț*, de I. D. Suciu, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, p. 383-410 (textul latin) și p. 410-433 (traducerea românească).

⁷ *Sistemul consistorial* a întregit *Rescriptul declarator*. El cuprindea patru secțiuni, din care primele trei referitoare la consistoriile eparhiale, iar a patra la instanța de apel de la nivelul mitropoliei. Acest regulament a instituit trei instanțe de judecată bisericească: Consistoriul eparhial, apoi *Apelatoriul mitropolitan* și în fine Curtea imperială (*Ibidem*, p. 350-351; N. Milaș, *op. cit.*, p. 118).

Aceste regulamente au rămas în vigoare parte până la începutul epocii dualiste, parte până în anul 1918; **b)** a exercitat *dreptul de supremă inspecțiune*, exprimat prin ordinul ca nici un sinod sau CNB să nu poată fi convocat fără aprobarea Curții, precum și prin trimiterea la lucrările acestora a unui comisar imperial (care, în cazul discutării unor probleme spirituale, urma să părăsească sala). Conform deciziilor Curții din 1769, CNB urma să fie alcătuit din 75 de membri aleși: 25 clerici, 25 militari și 25 civili laici; **c)** a pretins dreptul de a aproba modul de gestionare a fondurilor bisericești⁸;

- Libertate religioasă deplină (cu excepția comitatelor croate). Aceasta a fost ulterior restrânsă: **a)** orice construcție de biserică nouă trebuia aprobată de Curte, pe motivul că împăratul deținea dreptul de patronat asupra Bisericii Ortodoxe; **b)** dreptul folosirii calendarului iulian a fost restrâns doar pentru localitățile în care locuiau în exclusivitate ortodocși. În celelalte localități, ortodocșii trebuiau să respecte prin repaus zilele de sărbătoare ale catolicilor⁹.

Nobilimea ungară a respins *privilegiile ilirice*, considerându-le contrare dreptului de stat maghiar. În același timp, reprezentanții sârbilor au cerut în mai multe rânduri ca aceste privilegii să fie inarticulate (adică adoptate ca *Articol de Lege - AL*) de Dietele ungare. Curtea de la Viena a adoptat o politică de mijloc. Drept urmare, au existat, pentru anumite perioade, instituții aulice „ilirice” (*Deputațiunea aulică în Banaticis, Transilvanicis et Illyricis*, între anii 1747-77, și *Cancelaria aulică ilirică*, între 1791-1792)¹⁰, cu drept de decizie asupra tuturor problemelor administrative, juridice, economice și financiare din regiunile populate de ortodocși în sudul Ungariei. Aceste instituții ilirice trebuiau să colaboreze cu celelalte foruri politico-administrative din Ungaria, Banat și Teritoriul grăniceresc, anume

- *Consiliul locumtenențial ungar* (echivalentul ungar al Guberniului ardelean), pentru teritoriul provincial (comitatens) din Ungaria;
- *Consiliul aulic de război* de la Viena, pentru Teritoriul grăniceresc;
- *Camera aulică* de la Viena, pentru Banatul provincial (cel neinclus în Teritoriul grăniceresc¹¹; Banatul provincial a fost alipit la Ungaria și organizat în comitate abia în anul 1779)¹².

În cele din urmă, s-a ajuns la un compromis între nobilimea maghiară și sârbi, anume prin emiterea AL 27/1791 și 10/1792. Primul articol a prevăzut: **a)** acordarea cetățeniei maghiare tuturor ortodocșilor din Ungaria (anume a dreptului de a dobândi și de a deține bunuri materiale și de a exercita funcții publice); **b)** asigurarea libertății depline de exercitare a cultului, precum și de administrare autonomă a fundațiilor și a sistemului de

⁸ Radici 1877, p. 132-133, 146-149, 188-193.

⁹ Schwicker, *Politische Geschichte...*, p. 58-73.

¹⁰ E. Turczynski, *op. cit.*, p. 274; Radici 1877, p. 56-57.

¹¹ Districtele grănicerești din Banat cuprindeau teritoriile sudice și estice (aproape întreg Caraș-Severinul de azi).

¹² E. Turczynski, *op. cit.*, p. 274.

învățământ confesional; c) recunoașterea tuturor privilegiilor ilirice, care nu se aflau în contradicție cu dreptul de stat maghiar. AL 10/1792 a acordat episcopilor sârbi dreptul de a participa din oficiu la lucrările Tablei Magnaților și de a trimite un reprezentant în Cancelaria Aulică Ungară (această din urmă măsură nerespectată după 1805)¹³.

În comparație cu ceilalți „acatolici” din Ungaria (anume protestanții) situația Bisericii Ortodoxe a fost net superioară. Dacă până în anul 1670, evanghelicii și reformații s-au bucurat de drepturi aproape depline, după acest an au fost nevoiți să înfrunte măsurile contrareformatoare ale Curții vieneze. Bisericele Luterană și Reformată din Ungaria au dobândit statutul de confesiuni recepte abia în anul 1791. Tot atunci au dobândit și o autonomie limitată (prin AL 26). Iar dreptul episcopilor protestanți de a fi membri de drept în Camera superioară a Parlamentului maghiar a fost acordat abia în epoca modernă, anume prin AL 7/1885 (și doar pentru cinci din cei zece episcopi protestanți din Ungaria dualistă)¹⁴. În aceste condiții, nici nu este de mirare că în întreg secolul al XVIII-lea, nobilii protestanți maghiari au fost indignați că ortodocșii – „venetici” se bucurau nu doar de libertate religioasă, ci chiar de privilegii¹⁵.

1.1. Dotația Mitropoliei de Carloviț

Situația favorabilă a Ortodoxiei din Regatul Ungariei a fost reflectată și în ceea ce privește starea materială. Prin diploma din 10 septembrie 1695, Arsenie III a primit domeniul Sirač din comitatul Požega (Slavonia), înlocuit apoi, în 1706, cu domeniul Dalja (două sate)¹⁶. Totodată, toți mitropoliții până la mitropolitul Pavel Nenadovici au mai beneficiat și de posesiunile Neradin (sat) și Pancovce (praedium). Nenadovici le-a cedat mănăstirii Grgeteg. După 1776, Curtea a decis secularizarea acestor domenii și acordarea în schimb a unei dotații anuale de 5000 fl¹⁷.

Pe lângă această sumă și pe lângă veniturile rezultate din domeniul Dalja, Curtea a permis, prin diploma din 4 martie 1695, ca mitropoliții sârbi să încaseze așa-numita *zeciuială*, de la toți credincioșii ortodocși, deci și din eparhiile sufragane. În funcție de districtele din care era încasată, exista: a) *Zeciuiala de Sirmium (Srem)*; b) *Zeciuiala slavonească*; c) *Zeciuiala bănățeană*. Taxa consta în naturalii. Datorită faptului că armata avea nevoie de grâne, Curtea a decis înlocuirea *zeciuiei de Srem* cu o dotație anuală de 3000 fl., acordată din Cassa Camerală. În 1724, apoi în 1749, au fost sistate

¹³ Schwicker, *Politische Geschichte...*, p. 390-391 și 400; E. Radici, *Die Verfassung der orthodox-serbischen und orthodox-rumänischen Particular-Kirchen in Österreich-Ungarn, Serbien und Rumänien*, Praga, 1880 (de acum înainte Radici 1880), p. 156.

¹⁴ Mihály Bucsay, *Der Protestantismus in Ungarn. 1521-1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart*, vol. II, Hermann Böhlau Nachf., Wien-Köln-Graz, 1979, p. 97. Deosebirile dintre legislațiile religioase de la Dietele din 1791 din Ungaria și Transilvania vor fi prezentate în altă parte a acestei lucrări.

¹⁵ Gregor von Berzeviczy, *Nachrichten über den Zustand der Evangelischen in Ungarn*, ed. Otto Wigand, Leipzig, 1826 reprint 1860, p. 29.

¹⁶ Radici 1877, p. 303-304.

¹⁷ *Ibidem*, p. 306.

și celelalte două zeciuieli, în locul acestora Curtea acordând mitropolitului o dotație de 9000 fl. (6000 fl. în schimbul zeciuielii slavonești și 3000 în schimbul celei bănățene)¹⁸.

De asemenea, mitropoliții mai încasau *taxa de investitură* de la episcopii sufragani. Aceasta a fost stabilită prin Regulamentele ilirice de după 1770, cu scopul de a se înlătura abuzurile (până la reglementarea acestei taxe, încasările mitropolitului la investirea sufraganiilor erau de 4000-6000 fl., uneori chiar 8000 fl.¹⁹): episcopatele de Vârșeț-Caransebeș și Timișoara câte 200 taleri de Kremnitz, cele de Bacica și Arad câte 150, cel de Pacraț 125, iar cele de Buda și Karlstadt câte 100²⁰.

Se poate constata că situația materială a Mitropoliei de Carloviț nu a fost defel rea. Venitul anual al acesteia s-a situat în 1774 la suma de 34.000 fl., reședința de la Carloviț putând fi comparată, în ceea ce privește luxul, cu cea a curților unor adevărați principii feudali²¹.

Desigur că episcopii catolici din Ungaria aveau venituri mai mari. De exemplu, la sfârșitul secolului XVIII, veniturile anuale ale episcopilor catolice se cifrau la 360.000 fl. anual (Arhiepiscopia de Strigonium), 80.000 fl. (Episcopia de Eger), 70.000 fl. (Episcopia de Oradea), 50.000 fl. (episcopiile de Vác, Veszprém, Karlóca), 40.000 fl. (Episcopia de Győr)²². În schimb, superintendenții protestanți abia dacă puteau strânge câteva sute de fl. anual²³.

1.2. Veniturile episcopilor sufragani din Mitropolia de Carloviț

Situația episcopilor sufragani din Mitropolia de Carloviț a fost diferită de cea a mitropolitului. Neavând domenii primite ca dotație, episcopii beneficiau de următoarele venituri:

- *Sidoxia*. Prin aceasta se înțelegea o taxă anuală pe care erau datori să o plătească preoții ierarhului lor: „Sub numele de sidoxie, ca dare plătită anual de către preoți episcopului, se dau câte 3 creițari de fiecare casă din parohie, iar această dare trebuie să fie plătită nu de către stăpânii caselor, ci de către preoții în funcție, după numărul caselor” (*Rescriptum declaratorium*, § 22, punct 6)²⁴.

¹⁸ *Ibidem*, p. 305.

¹⁹ *Ibidem*, p. 299.

²⁰ *Rescriptul Declarator din 1779*, § 22, la Suci, Constantinescu, *op. cit.*, p. 419.

²¹ Emanuel Turczynski, *Orthodoxe und Unierte*, în Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch, (editori), *Die Habsburgermonarchie 1848-1918, vol. IV: Die Konfessionen*, ed. II-a, Viena, 1995, p. 407.

²² Interesante pentru comparație sunt și veniturile celor mai bogate familii aristocratice din Ungaria acelor vremi: familia Esterházy 700.000 fl., iar celelalte familii de magnați (Grassalkovich, Pálffy, Koháry, Károly, Erdődy, Festetics) de la 450.000 la 600.000 fl. anual (Moritz Csáky, *Von der Aufklärung zum Liberalismus*, p. 22, nota 30). În schimb venitul anual al Mitropoliei Moldovei se cifra, tot în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, la aproximativ 50.000 fl. (Andreas Wolff, *Beiträge zu einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstentums Moldau*, Sibiu, 1805, vol. I, p. 142-143).

²³ Csaplovics, *op. cit.*, I, p. 300. Au existat în Ungaria propriu-zis patru superintendături luterane și alte patru reformate.

²⁴ Suci, Constantinescu, *op. cit.*, I, p. 419 (textul latin la p. 394). A se vedea și Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, p.

- *Singhelia*, sau „taxa pentru scrisoarea de numire a parohului sau pentru numărul de case ce se țin de parohia ... numai 30 de creștari de casă, cu următoarele limite: dacă sunt mai mult de 100 case în parohie, să nu se treacă de 50 fl.”²⁵;
- taxe plătite cu ocazia sfințirii bisericilor și a antimiselor (9, respectiv 3 taleri sau galbeni);
- *convenția episcopescă*, plătită de comunitățile parohiale²⁶. După cum indică și numele acestei taxe, ea a fost introdusă ca urmare unor convenții sau negocieri realizate în anii 70 ai secolului XVIII între parohii și ierarhi. În teritoriile grănicerești, parohiile strângeau de la familii cel mult 14 cr. anual, iar meșteșugarii și negustorii erau datori să plătească de obicei 1 cr. pentru fiecare florin plătit ca impozit. În teritoriile provinciale, taxa diferea de la o zonă la alta²⁷;
- averile preoților decedați fără moștenitori, în cazul în care nu testau altor rude o treime din averea dobândită de pe urma slujirii pastorale. Averea dobândită înainte de hirotonie urma să fie moștenită de proprietarul domeniului feudal²⁸.

Datorită faptului că prin aceste taxe exista o inegalitate între episcopii în privința dotației, în anul 1808 Curtea a decis ca episcopiile de Vârșet și Bacica (Novi Sad), considerate mai bogate, să ofere ajutoare anuale celorlalți episcopi de Buda (1600 fl.), Pacraț și Karlstadt (câte 1300 fl.), Arad (700 fl.) și Consistoriului de la Oradea (1400 fl.).

În 1863, Curtea a decis ca aceste ajutoare să fie acordate direct din Fondul Național Bisericesc al Mitropoliei. Încă din 1852 a fost desființată singhelia, episcopii primind în schimb următoarele sume fixe: 1500 fl. – Karlstadt, 1300 fl. – Pacraț, 1200 fl. – Buda, 400 fl. – Arad, iar mitropolitul Raiacici cu titlu de *ad personam* 450 fl.²⁹ Apoi, în 1865, Congresul Național-Bisericesc Sârbesc a decis desființarea sidoxiei. În locul acesteia a fost instituită o „contribuție de cult” de care să nu mai beneficieze episcopii, ci să intre în Fondul Național-Bisericesc al Mitropoliei. În schimb, Congresul a stabilit ca fiecare episcop sufragane să primească un salariu de 12.000 fl. Guvernul maghiar a refuzat să accepte acest cuantum, decidând abia în anul 1879 ca salariul episcopilor sârbi să fie 11.000 fl., acordat din Fondul Național-Bisericesc³⁰.

Desființarea sidoxiei nu a fost aplicată în cele două eparhii sufragane Mitropoliei de la Sibiu (Arad și Caransebeș). Alături de *convenția episcopală*, sidoxia (în înțelesul vechi sârbesc, nu ardelenesc) a continuat să asigure salariile celor doi episcopi, dar al căror cuantum a fost de doar 6000 fl. anual³¹.

301; Johann v. Csaplovics, *Gemälde von Ungern*, vol. I, ed. Hartleben, Pesta, 1829, p. 300-301; Ioan A. de Preda, *Constituția bisericească gr.-or. Române din Ungaria și Transilvania sau Statutul Organic comentat și cu concluziile și normele referitoare întregii*, Tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1914, p. 53.

²⁵ Suciu, Constantinescu, *op. cit.*, p. 419.

²⁶ Radici 1880, p. 146-151.

²⁷ Csaplovics, *op. cit.*, p. 301.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Radici 1880, p. 149-150.

³⁰ *Ibidem*, p. 147.

³¹ Ioan A. de Preda, *op. cit.*, p. 53; Onisifor Ghibu, *Viața și organizația bisericească și școlară din Transilvania și Ungaria*, Institutul de arte grafice N. Stroilă, București, 1915, p. 54-56.

2. Dotațiile episcopilor catolice (de rit latin și bizantin) din Principatul Transilvaniei

Situația juridică și materială a Ortodoxiei ardeleni a fost mult inferioară celei din Banat, Arad și Bihor. În epoca Principatului autonom sub suzeranitate otomană, Biserica Ortodoxă nu a fost considerată confesiune receptă, ci doar tolerată. Iar după integrarea Principatului în monarhia Habsburgilor și înfăptuirea *uniației* (unirea cu Biserica Romei), Biserica Ortodoxă a încetat practic să existe din punct de vedere juridic-statal, singurii ortodocși din Principat care se puteau bucura de o exercitare legală a cultului fiind brașovenii³². În locul mitropoliei ortodoxe din Principat a apărut o episcopie românească unită cu Biserica Romei. Însă trecerea nu a avut loc în momentul unirii lui Atanasie, ci la peste un deceniu, în timpul urmașului acestuia, Ioan Patachi. Abia cu ocazia confirmării lui Patachi, a aflat papa Clement XI (1700-1721), de existența unor credincioși *uniți* cu Roma în Transilvania, căci Atanasie Anghel funcționase fără confirmare papală³³.

2.1. Reînființarea Episcopiei romano-catolice din Transilvania. Dotarea ei

Într-adevăr, la cumpăna dintre secolele XVII-XVIII între conducerea ierarhiei catolice din Ungaria habsburgică și Scaunul papal a existat o ruptură aproape totală³⁴. Aceasta s-a datorat îndeosebi primatului Leopold Kollonich care a pus Biserica în slujba Curții, încurajându-l pe împăratul Leopold I să preia titlul de „rege apostolic al Ungariei”³⁵ și întărind dreptul de patronat al regilor Ungariei chiar și în provinciile limitrofe, distincte de Regatul Ungariei, precum Transilvania. Or, cel mai important privilegiu care revenea suveranilor Habsburgi în virtutea dreptului de patronat a fost acela de a-i numi pe episcopi³⁶.

³² Brașovenii au știut profita de legislația în vigoare, protestând, în momentul instalării lui Atanasie ca episcop greco-catolic, împotriva unirii. Autenticând acest protest la protonotarul Principatului (7 iulie 1701), „îi exoperară legalizarea, ceea ce după legile de atunci îi scutea de unire, pe când celorlalți prezenți la promulgarea ei li se putea ea impune pe baza principiului *Qui tacet, consentire videtur*” (Ștefan Lupșa, „«Unirea» ardeleană în 1701, după întoarcerea lui Atanasie din Viena”, în *Institutul Teologic Universitar Sibiu. Anuarul*, XXV, 1948-1949, p. 10). Plătind și pe mai departe episcopilor uniți *dăjdiile vlădicești*, brașovenii au ținut de cele spirituale (inclusiv în ceea ce privește hirotoniile de preoți) de mitropoliei de la București, apoi de episcopii de la Râmnic, iar mai târziu, după 1735 au întreținut relații strânse cu Mitropolia de Carloviț (Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, ed. II, Dacia, vol. I, Cluj-Napoca, 2002, p. 170-179).

³³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. II, vol. II, București, 1992, p. 314.

³⁴ Onisifor Ghibu, *Catolicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, ed. II, Institutul de arte grafice „Ardealul”, Cluj, 1932, p. 31. A se vedea și Gabriel Adriány, *Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarns = Studia Hungarica. Schriften des ungarischen Instituts München*, vol. 30, Rudolf Trofenik, München, 1986, p. 35.

³⁵ Titlul a fost recunoscut de pontificii romani abia în anul 1758, în urma unei corespondențe între papa Clement XIII și Maria Tereza (A. Radvánszky, *Grundzüge der Verfassungs- und Staatsgeschichte Ungarns = Schriften des Ungarischen Instituts München*, vol. 35, München, 1990, p. 87; R. J. W. Evans, „Maria Theresa and Hungary”, în editor H. M. Scott, *Enlightened Absolutism*, Londra, 1990, p. 195-196).

³⁶ Despre dreptul de patronat al regilor Ungariei, a se vedea Adriány, *op. cit.*, p. 26-40.

În cazul Principatului Transilvaniei de la începutul secolului XVIII, nu era vorba doar de o simplă numire a doi episcopi, unul de rit latin, iar celălalt de rit bizantin (anume urmașul lui Atanasie Anghel), ci, practic, de o adevărată „restaurare” bisericească, dat fiind faptul că în Ardeal nu mai existase până atunci vreun episcop de rit latin³⁷, iar episcopia de rit bizantin (unită) nu primise canonizarea autorităților papale. Ambele episcopii erau sărace: averile Episcopiei catolice de Alba Iulia fuseseră secularizate în 1556 (reședința episcopală din Alba Iulia fusese transformată în reședință princiară încă din 1542³⁸), iar Biserica Română Unită nu avea la 1701 decât o berărie, apoi moșia Oarda de Jos și două vie în Maieri-Alba Iulia³⁹.

Pentru a putea justifica înaintea Scaunului papal dreptul lor de patronat și în Ardeal, monarhii Habsburgi au fost nevoiți să doteze ambele episcopii. Astfel, mai întâi, împăratul Carol VI a numit, la 18 februarie 1718, un nou episcop romano-catolic, anume pe secuul György Mártonfi. Acesta a fost confirmat de papă la 9 august 1714, dar a fost instalat, sub protecția armatei habsburgice, în noua cetate Alba Iulia⁴⁰ (scoasă de sub jurisdicția civilă a Principatului⁴¹), abia în februarie

³⁷ Ultimul episcop catolic a părăsit Transilvania în 1566. La conducerea bisericească a puținilor catolici ardeleni (în număr de aproximativ 30.000 la sfârșitul secolului XVII) se afla, conform constituțiilor *Approbatæ* (I, 1, 9), un vicar, recunoscut de principe. În aceste condiții, Transilvania a fost considerată de către Curia romană drept teritoriu de misiune. Episcopii misionari din Moldova reușeau uneori să-și întindă autoritatea și influența și în teritoriile secuiești. Iar pe de altă parte, din motive politice (pentru a revendica apartenența Transilvaniei la coroana maghiară), Curtea de la Viena a continuat să numească episcopi pentru *Transilvania*, dar aceștia nu obțineau consacrare și nici recunoașterea Romei, rezidând practic, asemenea unor *titulari*, pe teritoriul Ungariei habsburgice. Chiar și după ocuparea Principatului, autoritățile habsburgice nu au putut impune ca stările protestante să accepte un episcop romano-catolic în Transilvania. În ianuarie 1696, Leopold I l-a numit pe secuul Andrei Illyési episcop al Transilvaniei, acordându-i și castelul de la Vințu de Jos, ca dotație. Un an mai târziu, Illyési a primit și confirmarea papală. A sosit într-adevăr în Transilvania, făcând o vizită pastorală în Secuime și la Sibiu (unde a sfințit un lăcaș de rugăciune pentru soldații catolici din armata imperială; lăcașul se afla sub arcadele prăvăliei croitorilor, din Piața Mare, chiar pe locul în care se află azi biserica romano-catolică – cf. Wilhelm Schmidt, *Zur Geschichte der Jesuiten in Hermannstadt*, în „Archiv des Vereins...”, vol. 6, Sibiu, 1864, p. 237). În vara anului 1697, Illyési a fost însă obligat de Guberniul ardelean să părăsească teritoriul Principatului (Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, vol. II, ed. Krafft, Sibiu, 1922, p. 10; Joachim Bahlcke, „Status Catholicus und Kirchenpolitik in Siebenbürgen. Entwicklungsphasen des römisch-katholischen Klerus zwischen Reformation und Josephinismus”, în *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich* = „Siebenbürgisches Archiv. Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde. Dritte Folge”, Band 34, 1999, p. 164).

³⁸ G. D. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, ed. IV, vol. I, Sibiu, 1925, p. 279; Joachim Bahlcke, *op. cit.*, p. 159; Krista Zach, „Zur Geschichte der Konfessionen in Siebenbürgen im 16. bis 18. Jahrhundert”, în *Südostdeutsches Archiv*, an. XXIV/XXV, 1981/1982, München, p. 57 și 60-61.

³⁹ Greta-Monica Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 81.

⁴⁰ J. Bahlcke, *op. cit.*, p. 164-165.

⁴¹ Octavian Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus. Die Rumänische Unierte Kirche zwischen 1713-1727*, München, 1966, p. 34-35. Sub pretextul ivirii unui nou război cu otomanii, autoritățile habsburgice au decis întârzierea, de fapt reconstruirea, cetății. Odată cu demolarea vechilor

1716⁴² (slujba fiind săvârșită, datorită lipsei de clerici catolici, de preoți români uniți). Iar în al doilea rând, împăratul Carol VI a emis, la 11 decembrie 1715, o diplomă prin care a înființat Episcopia romano-catolică de Alba Iulia și i-a acordat o importantă dotație materială: domeniul Alba Iulia, precum și suma anuală de 13.000 fl. (dintre care 8000 fl. pentru episcop, 2000 fl. pentru catedrală și școală, 3000 fl. pentru canonici). De asemenea, i s-a acordat ca reședință jumătate din Palatul Principilor din Alba, precum și suma de 4000 fl. pentru renovarea lui. Trebuie atrasă atenția asupra faptului că atât reînființarea Episcopiei catolice de rit latin, cât și dotarea ei au fost privite de stările protestante drept acțiuni în forță, deciziile Curții fiind acceptate de Dietă abia în anul 1744, prin Articolele de Lege (AL) 6 și 7, când au fost abrogate în sfârșit toate legile defavorabile catolicilor, adoptate de Dietele din secolele XVI-XVII⁴³. Tot în 1744, iezuiții au redobândit vechile lor bunuri, iar șapte ani mai târziu, prin AL 1/1751, fundațiile episcopiei romano-catolice au fost șterse din registrul fiscal⁴⁴.

Catolicismul latin a devenit la mijlocul secolului XVIII confesiunea dominantă în Transilvania. Episcopul de Alba Iulia a dobândit în 1718 dreptul de a fi membru al Guberniului, iar între 1721-72 a fost chiar cel dintâi consilier gubernial (viceguvernator)⁴⁵. În 1755, consilierii catolici ai Guberniului, erijându-se în apărători ai intereselor confesiunii catolice, au decis constituirea unui organism distinct, anume *Comissio Catholica*. Maria Tereza a acceptat oficial existența acestei comisii în 1767, dându-i în administrare așa-numitul *Fond lusitan* (în valoare de 437.305 fl. și 1 cr.), apoi, un an mai târziu, și Orfelinatul catolic din Terezian (Sibiu), iar în 1773 și Fondul de Studii ardelenesc (anume proprietățile ordinului iezuit din Ardeal)⁴⁶. Obligațiile acestei comisii au fost: supravegherea școlilor catolice, a orfelinatlui din Sibiu și a fondurilor catolice din Ardeal, apoi promovarea uniației și susținerea așa-numitei „proporții geometrice în sânul națiunii săsești” (ca în fiecare oraș săsesc, jumătate din membrii Magistratelor să fie de confesiune catolică). Nu este de mirare că guvernatorul Samuel von Brukenenthal a considerat această comisie ca „al doilea Guberniu” al Principatului. La presiunea sa, Maria Tereza a supus, la 31 decembrie 1777, Comisia Catolică Guberniului, astfel că guvernatorul a primit dreptul de a redacta rapoarte și observații

ziduri din Alba Iulia, a fost sacrificată și biserica ortodoxă, zidită de Mihai Viteazul, precum și biserica sașilor evanghelici. Catedrala medievală, aflată în posesia Bisericii Reformate, a fost retrocedată catolicilor (împreună cu școala din oraș). Din pietrele bisericii românești au fost construite în Maieri alte două biserici; calvinii și-au reconstruit o biserică în anul 1718 în cartierul maghiar, iar sașii au cerut în 1721 o despăgubire pentru biserica lor distrusă.

⁴² Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche*, II, p. 26-27.

⁴³ *Ibidem*, II, p. 51.

⁴⁴ Idem, *Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens*, Engen Strien, Halle a.S., 1906, p. 36.

⁴⁵ Rolf Kutschera, *Landtag und Gubernium in Siebenbürgen. 1688-1869*, Böhlau Verlag Köln, Viena, 1985, p. 154; J. Bahlcke, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁶ Onisifor Ghibu, *Catolicismul unguresc...*, p. 47-49.

cu privire la deciziile luate de comisie⁴⁷. Apoi, în 1781, Iosif II a integrat formal Comisia catolică în Guberniul ardelenes. Iar cinci ani mai târziu a decis scoaterea episcopului catolic din forul executiv al Principatului⁴⁸. Ambele aceste măsuri au fost revocate după moartea sa, drept care Comisia Catolică a continuat să existe până la începutul epocii dualiste, administrând imensele domenii ale Episcopiei catolice.

2.2. Situația Episcopiei Române Unite

În privința românilor uniți, autoritățile habsburgice au depus, între noiembrie 1713-ianuarie 1715, toate eforturile pentru „alegerea” lui Ioan Patachi în fruntea Bisericii Unite⁴⁹. Apoi, două săptămâni după dotarea episcopiei latine, monarhul a acordat, la 23 decembrie 1715, și episcopiei unite o dotație de 3000 fl. anual, ceea ce Scaunul papal a considerat neîndeplător, fapt pentru care a mai acordat episcopiei domeniile Gherla (cu un venit anual de 3454 fl. și 50 cr., din care rămăneau, după perceperea taxelor către fisc, aproximativ 2500 fl.) și Olteț, înlocuit apoi după patru ani de negocieri cu domeniul Sâmbăta de Jos (cu un venit de 541 fl.)⁵⁰. Episcopul Inochentie Micu a reușit, în anii 1737-38, înlocuirea celor două domenii cu cel al Blajului, cuprinzând 13 sate și aducând un venit anual dublu (de 6000 fl.). Din această sumă, jumătate urma să revină episcopului, iar cealaltă jumătate pentru 11 călugări (1200 fl.), 20 de alumni la Seminar (700 fl.) și 3 alumni care să studieze la Roma (972 fl. burse și 128 fl. spese de drum). Sinodul unit din 1738 a decis și împrumutarea de la fisc a sumei de 25.000 fl. în scopul construirii catedralei din Blaj. Preoțimea unită a reușit să strângă, prin contribuții, 16.000 fl., restul datoriei de 9000 fl. fiind iertată de Maria Tereza⁵¹.

Pe lângă veniturile domeniului Blajului, episcopii greco-catolici mai încasau⁵²:

- *censul catedralic*, adică un florin plătit de fiecare preot unit (deseori, ierarhii uniți încercau să încaseze această taxă și de la preoții „neuniți”). În 1750, Petru Dobra⁵³ aprecia valoarea catedralicului la suma de 2500 fl. Totuși, sumele care puteau fi colectate variau de la an la altul: 595 fl. în 1745, 62 fl. 39 cr. în 1747, 1142 fl. în 1751;

⁴⁷ Fr. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen für das sächsische Volk*, vol II, W. Krafft, Sibiu, 1907, p. 169-171.

⁴⁸ R. Kutschera, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁹ Scandalurile care au însoțit impunerea lui Patachi, la S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 140-152.

⁵⁰ Greta-Monica Miron, *op. cit.*, p. 82-83.

⁵¹ Alexandru Grama, *Istoria Bisericii Romanesci unite cu Roma de la începutul creștinismului până în zilele noastre*, Tipăriul Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1894, p. 118-119.

⁵² G.M. Miron, *op. cit.*, p. 85-91.

⁵³ Petru Dobra a fost unul dintre cei patru „protectori ai unirii”, numiți de Maria Tereza la 15 aprilie 1746. La fel ca și alt protector (David Mariafi de Maxa, comite suprem de Cluj), Dobra a avut origine românească, provenind din Zlatna. A adoptat din tinerețe ritul latin, astfel că a ajuns director fiscal, adică procurorul general al Principatului (S. Dragomir, *op. cit.*, I, p. 235 și 244-252; Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici. Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1902, p. 5-6).

- așa-numitele *pominoace*, dări mixte (un cubul de grâu sau ovăz și trei mariași⁵⁴ de fiecare sat), evaluate de Dobra la suma de 1500 fl. Ca și în cazul censului catedralic, existau restanțe mari la colectarea acestora;
- *taxele pentru investitura preoților nou-consacrați și pentru instalarea arhidiaconilor (protopopilor)*: un „aureus” sau galben (în schimbul căruia preoții primeau și veșminte bisericești), 4 mariași pentru secretarul episcopului și un imperial pentru protopop.

Se poate constata diferența de dotație între cele două episcopii catolice din Principat. Totuși, Dieta ardeleană din 1744 a acordat Bisericii Unite statutul juridic intermediar de confesiune semi-receptă. Curtea ceruse receptarea deplină a Bisericii Unite și acceptarea românilor uniți ca a patra națiune în Principat. Dieta a aprobat însă doar ca nobilii și clericii uniți să poată fi primiți în rândul națiunii politice pe teritoriul căreia se aflau, fără ca să poată constitui o a patra națiune în Transilvania⁵⁵. În pofida acestui eșec juridic, Curtea a sprijinit cu toate puterile Biserica Unită. În 1768 i-a acordat, cu titlu de ajutor, suma de 10.000 fl. care a fost folosită pentru ridicarea nivelului material al preoților uniți (astfel ca acesta să fie cât mai mult apropiat de cel al preoților romano-catolici, de aprox. 200 fl. anual)⁵⁶, dar și pentru răspândirea uniției⁵⁷. Apoi, chiar dacă situația materială a Bisericii Unite nu s-a situat la nivelul celei Latine din Ardeal, totuși nu a fost de neglijat. După doar 24 de ani de păstorie, episcopul Ioan Bob a reușit să depună în Casa Publică și în Fondul religios ardelean suma de 301.200 fl., a cărei dobândă anuală se ridica la aproape 16.579 fl. Doar din această dobândă 7000 fl. erau folosiți la susținerea capitlului, restul ajutoarei clerului. Salariile anuale ale funcționarilor superiori greco-catolici au fost substanțiale: 900 fl. prepozitul, câte 800 fl. trei canonici, câte 700 alți trei canonici, 300 fl. notarul, 200 fl. arhivarul. Iar când au fost înființate vicariatele foranee de Făgăraș și Hațeg, în 1786, fiecare dintre cei doi vicari a primit salariul de 300 fl.⁵⁸

3. Ortodocșii ardeleni sub doi administratori episcopoești *exempti* (1761-67 și 1771-73)

Însă cel mai important sprijin acordat de Curte Bisericii Unite s-a realizat prin condiționarea și împiedicarea misiunii conducătorilor Bisericii Ortodoxe ardeleni. Deși

⁵⁴ Mariașul era moneda de 20 cruceri.

⁵⁵ AL 6/1744 a fost tipărit de Johann Hintz, *Geschichte des Bisthums der griechisch-nichtunirten Glaubensgenossen in Siebenbürgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Siebenbürgens*, Drotleff, Sibiu, 1850, p. 45. În timp ce juristul sas J. Rannicher menționa receptarea confesiunii unite în anul 1744 (J. Rannicher, *Die neue Verfassung der evangelischen Landeskirche in Siebenbürgen auf Grundlage ämtlicher Quellen dargestellt*, ed. II, Steinhaußen, Sibiu, 1857, nota 1, p. 78), episcopul Fr. Teutsch pomenea de o situație juridică intermediară (Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche*, II, p. 51).

⁵⁶ G.M. Miron, *op. cit.*, p. 289.

⁵⁷ Eudoxiu de Hurmuzaki, *Fragmente zur Geschichte der Rumänen*, vol. II, Socec, București, 1881, p. 260-261.

⁵⁸ Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Scriptorium, București, 2005, p. 265-266 și 300.

inițial a existat „ideea politicii de stat, care fu apoi proclamată de dogmă, că toți românii s-au unit și că, prin urmare, în Ardeal nu-i loc pentru o Biserică neunită”⁵⁹, totuși, ca urmare a luptelor pentru apărarea Ortodoxiei desfășurate după 1744, Maria Tereza a fost nevoită să semneze, la 13 iulie 1761, un decret prin care i s-a acordat episcopului de Buda, Dionisie Novacovici, „jurisdicția de episcop exempt al românilor din Transilvania”⁶⁰.

Nu a fost vorba practic de o restaurare a eparhiei ardelene, deoarece Dionisie a continuat să fie episcop de Buda, îndeplinind în Ardeal doar funcția de „administrator”⁶¹, supus Curții, nu și mitropolitului de Carloviț. De asemenea, nu a fost stabilită nici o „dotație” pentru episcopia ardeleană, ci doar o remunerație pentru episcop. Apoi, o nouă patentă imperială, emisă la 6 noiembrie 1762, a stabilit, în 11 puncte, condițiile în care Dionisie urma să-și exercite funcția, precum și cadrul juridic al Bisericii Ortodoxe din Principat:

„2. Episcopul să știe că a fost numit numai din grație, și de cumva va abuza de puterea sa episcopască, va fi îndată înlăturat, fără a mai avea succesori...

5. Fiindcă în Transilvania după constituția țării sunt numai patru religii recunoscute, și religiunii romano-catolice aparțin în virtutea legilor din 1744 și uniții de rital grecesc, pe când clerul neunit este numai tolerat, episcopul neunit să nu se opună propagării religiunii catolice, nici să nu cuteze a îndemna, pe față ori în ascuns, pe uniți, ca să se lapede de unire, nici să facă el ori credincioșii săi ceva în contra celorlalte religii recepte.

6. Să știe că privilegiile națiunii sârbești, care s-au conces numai pentru Ungaria și părțile ei adnexe, niciodată nu au fost extinse și nu se pot extinde și în Transilvania. Prin urmare, clerul neunit nici odată nu s-a bucurat, nici în prezent nu are să se bucure de imunitatea clerului națiunii sârbești, ci are să rămână în starea de până acum...

8. Episcopul să se îndestulească cu salariul de 2000 fl. de la erar (fisc – n.n.), cu censul catedralic de câte un florin de la fiecare preot și cu reședința sa din Scheii Brașovului, și să se abțină de la orice fel de stoarceri de colecte de bani de la clerul și poporul său...

9. (...) Preoții neuniți au să fie întreținuți numai de poporul neunit, însă din specială grație vor fi scutiți de darea capului. Dar dacă ici și colo ar da cineva în viitor și preoților neuniți porțiuni canonice, acesta nu vor fi scutiți de contribuțiune...”⁶².

Desigur că, în asemenea condiții, brașovenii l-au considerat pe Dionisie Novacovici agent al Curții și al politicii de catolicizare⁶³, fapt pentru care episcopul și-a stabilit

⁵⁹ S. Dragomir *op. cit.*, II, p. 178.

⁶⁰ *Ibidem*, II, p. 235.

⁶¹ Ștefan Lupșa, *Știri și documente despre Biserica Ortodoxă ardeleană după 1761*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1945, p. 3.

⁶² Patenta a fost tipărită în original și în traducere românească de A. Bunea, *op. cit.*, p. 244-249.

⁶³ Ștefan Meteș, „Episcopul Dionisie Novacovici (în anii 1761-1767)”, în *Mitropolia Ardealului*,

reședința la Sibiu, mai apoi la Rășinari⁶⁴. În 1762 a cerut să i se permită să plece din Transilvania, datorită faptului că era lipsit de venituri și reședință⁶⁵. I s-a aprobat plecarea abia în februarie 1767, dar cu condiția de a rămâne până în octombrie⁶⁶. În decembrie 1767, la doar două luni de la părăsirea Transilvaniei, a încetat din viață⁶⁷. „Lăsământul” sau averea rămasă de pe urma episcopului, a fost preluată de fisc și acordată în parte Seminarului unit de la Blaj, iar o altă parte orfelinatului catolic din Sibiu (din Terezian)⁶⁸.

Problema succesiunii lui Dionisie Novacovici a fost îndelung discutată de autoritățile habsburgice. În cele din urmă, Maria Tereza a decis ca, pentru binele „sfintei Uniri” să nu instituie un episcop ortodox în Ardeal, ci doar „un administrator *ad beneplacitum Principis*, fără indicarea duratei, ca după împrejurări să se poată face cu ușurință orice schimbare”. În această funcție l-a numit pe episcopul de Vârșeț, Ioan Georgevici care urma „să-și păstreze eparhia, având să meargă în Ardeal numai din când în când, cu deosebire în lunile de vară” și cu condiția de a se „conforma bucuros îndrumărilor pe care le va primi” și de a nu „pune nici o piedică în promovarea unirii”.⁶⁹ Dar episcopul Vârșețului nu a putut veni în Ardeal, deoarece în anii 1768-1769 a fost numit administrator mitropolitan, apoi ales mitropolit de Carloviț.⁷⁰

Cererea românilor ardeleni de a primi un episcop a fost lăsată în suspensie, până când, la sfârșitul anului 1769, Congresul Național-Bisericesc al Bisericii Sârbești a luat în dezbateră această problemă, deși nu avea dreptul să o facă, alegând ca episcop pentru Transilvania pe Sofronie Chirilovici, fostul vicar al lui Dionisie Novacovici la Buda. Pusă în fața faptului împlinit, Curtea a transmis Congresului sârb că anulează alegerea făcută, pe motiv de incompetență, numindu-l totuși pe Sofronie Chirilovici, la 1 martie 1770, ca „episcop schismatic adevărat” al ortodocșilor ardeleni, cu condiția de a nu se putea întâlni cu preoții săi fără aprobarea Guberniului și de a nu accepta preoți hirotoniți în afara Imperiului habsburgic. Sofronie urma să primească aceeași remunerație ca și predecesorul său, Dionisie⁷¹.

an. XVIII, 1973, nr. 5-6, p. 555-556 (53-571). Dionisie „era ca un cioban pus să lege gura dulăilor și a oilor, ca să-i poată fi jefuită turma fără gălăgie” (Șt. Lupșa, „Biserica ardeleană în anii 1767-1774. Dezvoltarea ei politică și confesională”, în *Academia Teologică Andreiană Ortodoxă Română din Sibiu. Anuarul*, an. XXIII (V), Sibiu, 1947, p. 22).

⁶⁴ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 264-265.

⁶⁵ Ion Mateiu, *Vacanțele Mitropoliei ortodoxe din Ardeal în veacul al XVIII-lea. Documente inedite*, Tipografia Dr. S. Bornemisa, Cluj, 1922, p. 24.

⁶⁶ Șt. Lupșa, *Biserica ardeleană în anii 1767-1774...*, p. 24. Dionisie a murit la Buda, doar la două luni după părăsirea Transilvaniei.

⁶⁷ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 563.

⁶⁸ Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Editura și Tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1918, p. 123.

⁶⁹ Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, Sibiu, vol. I, 1889, p. 246-247.

⁷⁰ Ion Mateiu, *op. cit.*, p. 34-35.

⁷¹ Șt. Lupșa, *Știri și documente...*, p. 26-32.

Însă păstorirea lui Sofronie în Transilvania a durat doar doi ani. În septembrie 1773, a înaintat Curții o cerere de a fi transferat din Transilvania într-una din episcopiiile sârbești vacante din Ungaria, deoarece pentru românii ardeleni fusese numit de curând un episcop unit, anume Grigorie Maior. Sofronie a încercat să fie un adevărat avocat al Vistieriei imperiale, arătând că, atâta timp cât a stat în Transilvania, s-a străduit să cruțe bugetul Statului și să promoveze unirea. Totodată, el mai recomandă ca succesor al său pe Dimitrie Eustatievici, care îi fusese secretar. În cele din urmă, la sfârșitul anului 1773 sau începutul celui următor, Curtea i-a permis să plece din Transilvania, numindu-l, peste voința Bisericii sârbești, episcop ortodox de Buda, iar mai apoi de Timișoara⁷².

După plecarea lui Sofronie, în fruntea Bisericii românești din Ardeal a fost numit un vicar, în persoana protopopului Ioan Popovici din Hondol (jud. Hunedoara). Acesta și-a îndeplinit funcția fără a primi nici o remunerație. Hirotoniile de preoți au fost săvârșite adesea dincolo de munți, până când Curtea a interzis aceasta, în anul 1776, ordonând ca toți preoții români hirotoniți în Moldova și Țara Românească să fie arestați la întoarcerea lor în Transilvania. În anul 1777 s-a permis candidaților ortodocși la preoție să se adreseze episcopului de Buda, Sofronie Chirilovici, însă numai după ce vor fi primit aprobarea pentru aceasta de la stăpânii feudali sau de la autoritățile locale satești⁷³.

4. Măsurile religioase ale împăratului Iosif II

Situația juridică a ortodocșilor ardeleni a cunoscut o modificare abia în timpul domniei împăratului Iosif II (1780-1790), cel care a inaugurat o politică de reforme religioase, numită *iosefinism*, și care a afectat viața religioasă din întreaga monarhie habsburgică. Dar care au fost elementele de bază ale iosefinismului?

„În concepția lui Iosif II, îndatoririle, scopurile și mijloacele Bisericii trebuiau să fie curat spirituale, astfel ca să nu atingă bunăstarea materială și să nu aibă urmări juridice în sfera civilă. Activitatea Bisericii trebuia să se limiteze doar la învățătura religioasă (predică) și la acordarea Sacramentelor. Toate celelalte activități urmau să aparțină statului, ceea ce-i lăsa acestuia un loc considerabil de acțiune în domeniul ecleziastic. Statul avea obligația de a purta de grijă pentru pregătirea și existența clerului, pentru instituirea și ocuparea oficiilor bisericești, de a supraveghea modul în care clericii își îndeplineau sarcinile și își duceau viața, de a stabili numărul clericilor, de a exercita jurisdicția bisericească, de a reglementa serviciul divin, de a înlătura abuzurile și superstițiile. În competența statului s-au aflat și convocarea sinoadelor, publicarea buletelor papale și episcopale; el reglementa și supraveghea contractele de căsătorie, voturile monahale, fundațiile religioase. Și, nu în ultimul rând, statul a preluat administrarea averilor bisericești.

⁷² Idem, *Biserica ardeleană în anii 1767-1774*, p. 48-50.

⁷³ George Michael von Herrmann, *Das alte und neue Kronstadt*, vol. I, Franz Michaelis, Sibiu, 1883, p. 308.

Scopul lui Iosif II a fost dependența totală a Bisericii de stat și reformarea de către acesta a stărilor bisericești. Astfel, urma să apară o Biserică națională austriacă, cu o independență cât se poate de mare față de papă...

Conform sistemului iosefinist, toate drepturile bisericești trebuiau exercitate de către stat. Autoritățile episcopale erau doar organe executive, care aduceau la cunoștința protopopilor și preoților deciziile și ordonanțele Curții. În acest fel, împăratul a intervenit chiar și în părțile cele mai interne ale Bisericii, în ierarhie și serviciul divin, în disciplină și drept canonic, în propovăduirea credinței și în împărtășirea Tainelor... Se crede că numărul ordonanțelor bisericești iosefiniste a fost de aproximativ 6000...

Preotul a fost transformat într-un funcționar de stat, a cărui sarcină era executarea conștiințioasă a legilor și a ordonanțelor. A fost transformat într-un birocrat religios care exercita un *serviciu* în cancelaria parohială, în biserică, în școală, în amvon și în cimitir. În locul apostolatului viu a apărut munca de cancelarie care a paralizat viața bisericească⁷⁴.

4.1. Desființarea mănăstirilor și înființarea *Fondurilor religioare* din Austria și Bucovina. Asemănarea cu *Casele Centrale Bisericești* din Principatele Dunărene

Una din măsurile reformiste importante ale împăratului a fost regularizarea parohiilor, din 20 octombrie 1782 (în Austria de azi, exceptând Salzburg (aflat în afara granițelor monarhiei), au fost înființate 837 de parohii și filii noi, ținându-se cont ca nici o parohie să nu aibă mai mult de 700 de suflete și o întindere care necesita o oră de mers pe jos)⁷⁵, apoi regularizarea diecezelor și înființarea seminariilor generale. Mult mai important a fost însă așa-numitul „asalt asupra mănăstirilor”. Considerând că mulți călugări (în special eremiți), erau nefolositori societății, Iosif II a decis desființarea multor mănăstiri. Procesul s-a desfășurat în mai multe etape: a) patentă din 12 ianuarie 1782, prin care au fost desființate mănăstirile de călugări contemplativi (cartausieni, camaldolensi, eremiți), precum și mănăstirile de maici din ordinele carmelitelor, clariselor, capucinelor și franciscanelor. Clericilor care erau de acord să devină preoți de mir li s-a acordat o pensie de 200 fl., iar cei care doreau să părăsească monarhia habsburgică, pentru a se stabili în alte mănăstiri (în același ordin monahal), au primit un pașaport și un ajutor de drum de 100 fl.; b) tot în ianuarie 1782, Curtea a cerut autorităților din diferitele țări al Coroanei să analizeze care mănăstiri erau nefolositoare (adică nu întrețineau școli, azile, spitale) și să le desființeze; c) într-o a treia etapă, au fost desființate, din nevoie de surse

⁷⁴ Josef Wodka, *Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte*, Herder, Viena, 1959, p. 301-305.

⁷⁵ În Austria Inferioară au fost înființate 107 parohii și 148 filii, în Austria Superioară 69 plus 28, în Stiria (Steiermark) 40 plus 140, în Carintia (Kärnten) 55 plus 28, iar în Tirol 197 parohii noi. În unele regiuni, numărul parohiilor a fost aproape dublat (*Ibidem*, p. 309; Ernst Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, vol. III, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München, 1959, p. 451).

financiare, și mănăstiri cu activitate socială, dar în administrarea cărora erau remarcate abuzuri. Din totalul celor 2163 de mănăstiri din monarhia habsburgică (238 abații, 1334 mănăstiri de călugări și 591 mănăstiri de maici) au fost desființate până în 1786 un număr de 738. În 1791 mai existau în întreaga monarhie doar 469 de mănăstiri, în care viețuiau 6060 de călugări și 6000 de maici⁷⁶.

Averile mănăstirilor desființate în „țările ereditare” au fost centralizate în așa-numitul *Fond religios*, înființat la 28 februarie 1782. După cum îl asigura chiar împăratul Iosif II pe papa Pius VI, într-o scrisoare din iulie 1784, acest fond a avut menirea de a asigura salarizarea clericilor din parohiile nou înființate, precum și de a finanța reformele școlare:

„Fondul Religios din Statele mele nu are scopul de a deveni doar un monument al guvernării mele, cum își permit unii să spună la Roma, ci el este o binefacere pentru popoarele mele (...). Mănăstirile nefolositoare, precum și frățiile nefolositoare le-am eradicat și am stabilit Fondul pentru întreținerea noilor parohii și pentru o educație mai bună în școli. Și, în afară de administrație, de care am considerat că e necesar să o las în grija funcționarilor de stat, Fondul Statului și cel al Bisericii nu au nimic în comun.

Un fapt trebuie apreciat doar din punctul de vedere al dispoziției care a stat la baza lui; efectele acestui fapt doar în funcție de rezultate care pot fi vizibile după câțiva ani. Însă eu observ că nu e înțeleasă la Roma logica folosită în Statele mele, fapt care explică lipsa de armonie dintre Italia și Imperiul german. Dacă Sfinția Voastră și-ar fi luat osteneala de a afla doar din sursele provenite din Statele mele despre ceea ce se întâmplă în Statele mele, atunci s-ar fi putut evita multe (neînțelegeri). Însă eu am impresia că sunt mulți la Roma care vor ca să persiste încă mult timp de-acum încolo întunecime în emisfera noastră⁷⁷.

Fondul Religios cumula în 1783, deci la doar un an de la desființarea primelor mănăstiri, colosala sumă de 17 mil. fl.⁷⁸, iar în 1786 – 32,5 mil. fl.⁷⁹ Desigur că și nevoile financiare ale statului au fost pe măsură. Într-adevăr au fost cheltuite sute de mii de florini pentru dezvoltarea școlară⁸⁰, astfel că sumele fondului se diminuau

⁷⁶ Nu s-a ținut seama nici de importanța istorică și nici de interesele catolice. Astfel, de pildă, a fost desființată și mănăstirea de maici dominicane din Tulln (la câțiva km. vest de Viena), care adăpostea mormintele primilor Habsburgi din Austria (Rudolph I și urmașii săi). Călugărițele au fost obligate să devină ursuline și să întrețină o școală, deschisă la 1 noiembrie 1782. După trei ani mănăstirea a fost totuși desființată și transformată într-o fabrică de mătase, apoi într-o țesătorie. Mormintele primilor Habsburgi au fost devastate. Interesantă este și soarta *Mănăstirii Reginei*, situată chiar lângă palatul imperial (Dorotheergasse). Biserica a fost cumpărată de luterani, iar chiliile de reformați, aceștia amenajând acolo o casă de rugăciune (E. Tomek, *op. cit.*, III, p. 390-393).

⁷⁷ <http://gutenberg.spiegel.de/graeffer/josefcour/josef25.htm>. Pe acest site sunt enumerate și primele mănăstiri desființate din ordinul Curții.

⁷⁸ Herrmann, *op. cit.*, II, Sibiu, 1887, p. 9, nota 1.

⁷⁹ E. Tomek, *op. cit.*, III, p. 384.

⁸⁰ Cheltuielile școlare au crescut, între 1781-1789, de la 18.942 fl. la 241.935 fl., în Austria Inferioară, de la 6.390 la 22.267 fl. în Austria Superioară, de la 7.093 la 33.489 fl. în Stiria, de la 3.697 la

continuu, motiv pentru care se trecea la desființarea de noi mănăstiri. Se răspândise impresia generală că Fondul era prost administrat. Însă trebuie ținut cont și de faptul că sarcina administrării unor averi atât de imense, acumulate într-un timp atât de scurt, nu putea fi lipsită de probleme:

„Fondul religionar a dobândit bunurile mănăstirilor desființate și averile multor beneficii simple. Însă o mare parte din aceste posesiuni au fost vândute destul de repede, datorită greutăților de a se asigura o administrare a domeniilor mici de către stat. Partea care a rămas a fost administrată cu multe cheltuieli și foarte prost. Bunurile Fondului Religionar și-au păstrat această denumire, dar au fost incluse, alături de Fondurile pentru Studii, pentru Săraci și pentru Fundații, sub numele general de Fondurile de Stat (*Staatsgüter*) și administrate de autorități fără nici un amestec al puterii bisericești. Administrarea proastă a acestor fonduri era de notorietate (...) Statul privea bunurile Fondului religionar ca mijloace de ajutorare în cazuri de nevoie”⁸¹.

Modelele după care a fost constituit Fondul religionar austriac au fost deja pomenitul *Fond de Studii* și *Fondul religionar din Ungaria* (în care au fost integrate averile celor 140 de mănăstiri desființate de Iosif II pe teritoriul Regatului Ungariei⁸²). Bazele *Fondului religionar* unguresc au fost puse de Dieta ungară, prin Articolul de Lege 12/1548 care a decis ca veniturile acelor mănăstiri, abații și capitluri bisericești rămase, în urma războaielor cu otomanii, fără stăpân, să fie folosite în scopuri caritabile și școlare⁸³. Fondul ca atare a fost înființat de către împăratul Ferdinand III (1637-1657), în anul 1647⁸⁴. El cuprindea veniturile scaunelor episcopale, apoi donații particulare și regale, precum și veniturile unor ordine monahale desființate. Pe lângă Fondul Religionar și cel de Studii, mai exista în Ungaria *Fondul universitar*, înființat de primății Pázmány Péter și Lippay György. Toate au fost administrate de *Consiliul Locumtenențial ungar* (în Transilvania de *Comissio Catholica*), iar după înființarea Guvernului maghiar (în 1848) de către acesta⁸⁵. Potrivit istoricului maghiar László Péter, administrarea se făcea pe baza dreptului de

36.883 fl. în Carintia, de la 12.499 la 146.771 fl. în Boemia, de la 15.582 la 78.010 fl. în Moravia, de la 3.969 la 65.046 fl. în Galiția (James van Horn Melton, *Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria*, Cambridge, 1988, p. 234; Paul Bruszanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, p. 41-42).

⁸¹ E. Tomek, *op. cit.*, p. 386.

⁸² Moritz Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn. Die Kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95*, Hermann Böhlau Nachf., Graz – Wien – Köln, 1967, p. 11.

⁸³ Idem, *Die Römisch-Katholische Kirche in Ungarn*, în Wandruszka, Urbanitsch, *Die Habsburgermonarchie. 1848-1918*, vol. IV, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1985, p. 270.

⁸⁴ J. H. Schwicker, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart, 1877, p. 598.

⁸⁵ Moritz Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche*, p. 272.

patronat (*Jus Patronatus*), autoritatea politică având o calitate asemănătoare celei de tutore⁸⁶.

După modelul acestor Fonduri religioase a fost creat și în Bucovina un *Fond religios greco-oriental*, cuprinzând averea celor peste 20 de mănăstiri și schituri ortodoxe desființate între toamna anului 1783 și aprilie 1785⁸⁷. Conform *Planului regulativ* (constituția Bisericii bucovinene, emisă în 1786, aflată în vigoare până în 1865), Fondul religios urma să fie folosit

„numai și unic spre binele adevărat al clerului, al religiunii și al omenirii. Principele țării, care are asupra sa îngrijirea pentru prosperitatea comună, este patronul Fondului religios. Administrarea, păstrarea și întreținerea lui pentru preoți și pentru școli, pentru care singur și unic este menit, atarnă numai de la dispunerea lui. Punerile la cale trebuincioase pentru purtarea de grijă de fondul religios sunt acum făcute de Maestrea Sa prin înființarea unei case religioase și așezarea de administratori publici.”⁸⁸

Fondul religios a constituit așadar dotația Episcopiei Bucovinei⁸⁹. În anul 1841, cuprindea, pe lângă domeniile funciare (aproximativ jumătate din teritoriul Bucovinei), și suma de aproape 4 mil. fl. în hârtii de valoare la diferite bănci austriece⁹⁰. În 1857, averea Fondului era de 7,5 mil. fl., iar în 1869 de 11,7 mil⁹¹.

Important este de menționat faptul că fonduri oarecum asemănătoare celor religioase din monarhia habsburgică au fost înființate ulterior și în **Principatele Române dunărene**. Ele au purtat denumirea de *Casa Centrală bisericească*, fiind create în 1834 (Muntenia) și 1835 (Moldova) și cumulând, într-o primă etapă, averile mănăstirilor neînchinat și nechinoviale (care însă nu au fost desființate, precum în monarhia habsburgică, ci doar supuse, în privința administrației economice, controlului domnesc)⁹², iar într-o a doua etapă și averile eparhiilor și mitropoliilor, astfel că ierarhii

⁸⁶ László Péter, *Hungarian Liberals and Church-State relations (1867-1900)*, în György Ránki, *Hungary and European Civilization*, Budapesta, 1989, p. 121, nota 3.

⁸⁷ Isidor Onciul, „Fondul Religios gr. or. al Bucovinei”, în *Candela*, Cernăuți, 1890, p. 129-130.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 209.

⁸⁹ După integrarea Bucovinei în Galiția, anume în 1786, Guberniul galițian și-a permis să administreze acest fond și să vândă o serie de moșii. Curtea s-a sesizat asupra acestui fapt în 1819, cerând autorităților galițiene returnarea sumelor cheltuite în alte scopuri decât cele religioase ortodoxe (Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 280-284).

⁹⁰ *Promemoria zur Bukowiner Landespetition vom Jahre 1848 in Betreff der provinciellen Stellung der Bukowina. Von der Landes-Deputation*, Viena, 1849, p. 17.

⁹¹ Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 675-678.

⁹² Astfel, în Muntenia, din veniturile mănăstirilor pământene, centralizate în *Casa Centrală*, au fost acordate subvenții anuale pentru instituții de binefacere (școli, casa milosteniei și spitalul Filantropia), precum și ajutoare pentru bisericile și schiturile sărace (I. C. Filitti, *Domniile române sub Regulamentul Organic, 1834-1848*, București, 1915, p. 280-281). În Moldova, surplusul veniturilor mănăstirilor neînchinat a fost împărțit astfel: o jumătate a fost acordată „caselor de bine” (îndeosebi pentru ajutorarea seminarului Socola), iar cealaltă jumătate a fost de regulă păstrată la Mitropolie, pentru reparații la mănăstiri sau pentru alte cheltuieli (Ioan C. Filitti, *Domniile române...*, p. 463). Tot în Moldova, au fost exceptate de la prevederile acestei legi mănăstirile chinoviale, anume Neamț, Secu, Văratec, Agapia,

au pierdut dreptul de administrare și de control al averilor eparhiilor pe care le păstoreau (Muntenia în 1840⁹³ și 1847⁹⁴; Moldova în 1844⁹⁵).

Aceste fonduri sau „Case Centrale Bisericești” au fost administrate în fiecare din Principate de Ministerele de Culte⁹⁶ (deci nu de Ministerele de Finanțe). În 1860 au fost desființate de Al. I. Cuza, fiind preluate de Trezoreria Statului⁹⁷. Patru ani mai târziu, când a avut loc secularizarea averilor mănăstirilor închinat Locurilor Sfinte, averile acestora au intrat tot în Trezorerie. Așadar, renumita „secularizare” înfăptuită de Cuza nu a însemnat doar o naționalizare a averilor uzurpate de Locurile Sfinte din Orient, ci și o deturnare a fondurilor Bisericii (eparhiilor și mănăstirilor pământene), ceea ce a dus la o degradare a vieții religioase din România de cele două jumătăți a secolului XIX⁹⁸.

Adam și Vorona. În 1859, Cuza a decis înlăturarea acestei excepții, astfel că și averile acestora au fost incluse în Casa Centrală (Nicolae Dobrescu, *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane*, vol. I, Tipografia „Bukarester Tagblatt”, București, 1905, p. 63 și 99).

⁹³ Potrivit unei legi din 1840, veniturile rezultate de pe urma arendării moșiilor mitropoliei urmau să se împartă în șapte părți, dintre care doar patru reveneau persoanei mitropolitului pentru cheltuieli proprii, precum și pentru plata funcționarilor bisericești de la centru, restul fiind împărțite pentru susținerea a două seminarii (unul superior-central și unul elementar) și pentru alte scopuri umanitare (I. C. Filitti, *op. cit.*, p. 341-342).

⁹⁴ În 1847, principele Bibescu a reușit modificarea legii din 1840. Mitropolitul Neofit a părăsit ostentativ Obșteasca Adunare. Noua lege a stabilit ca arendarea moșiilor eparhiale să se facă prin licitație, pe o perioadă de cinci ani, în prezența nu numai a chiriarhului, dar și a logofătului credinței (ministrul Cultelor din acea vreme) și a comisiei financiare a Obșteștii Adunări (Parlamentul). Veniturile tuturor eparhiilor erau vărsate în Casa Centrală. Din totalul veniturilor, mitropolitul primea doar 200.000 lei, iar episcopii câte 100.000 lei (sume din care chiriarhii își asigurau traiul, dar dădeau și „mili” săracilor). Restul veniturilor (de aprox. 1,5 mil. lei) urmau să fie împărțite pentru întreținerea bisericilor, plata preoților, întreținerea seminariilor, efectuarea de reparații și construcții extraordinare, constituirea unei case de rezervă. Bugetul urma să fie întocmit anual de mitropolit și logofătul credinței, apoi întărit de Domn, după ce era analizat de Adunarea Obștească. S-a prevăzut ca nici o sumă din excedent să nu poată fi cheltuită fără acordul Domnului (I. C. Filitti, *op. cit.*, p. 350-351).

⁹⁵ Prin *Legea cârmuirii averilor bisericești*, din 1844, mitropolitului Moldovei urmau să-i revină 5/7 părți (sau 4/7 părți – în cazul în care veniturile mitropoliei depășeau 350.000 lei), în timp ce episcopii dispuneau doar de 4/7 din averea eparhiilor. Restul sumei (2/7, respectiv 3/7) trebuia să fie împărțită pentru reparația bisericilor, pentru seminarul de la Socola, pentru faceri de bine, precum și pentru cheltuielile departamentului bisericesc, nou înființat. Orice surplus de bani trebuia folosit pentru rambursarea datoriilor mitropoliei și pentru construcția catedralei (*Ibidem*, p. 532).

⁹⁶ Ministerul de Culte din Țara Românească (numit *Marea Logofeție a Credinței*) a fost înființat prin amendament la Regulamentul Organic de Adunarea de revizie a acestuia, care și-a desfășurat lucrările între 10 martie-22 mai 1831 (I. C. Filitti, *Principatele române de la 1828 la 1834, ocupația rusească și Regulamentul Organic*, București, 1934, p. 87 și 114-115. Îndatoririle marelui logofăt al credinței, la p. 164). În Moldova, treburile bisericești au continuat să se aple în sarcina marelui logofăt, până în anul 1844 când, prin *Legea cârmuirii averilor bisericești*, a fost instituit un vornic bisericesc (Ioan C. Filitti, *Domniile române...*, p. 531).

⁹⁷ N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 64-65 și 101.

⁹⁸ „Averile bisericești s-au luat de către Stat și veniturile lor se întrebuintează la alte destinațiuni, afară de o minimă parte rezervată încă pentru susținerea unor instituțiuni bisericești, precum episcopii, seminariile, câteva mănăstiri, care și acelea sunt sortite la o curândă desființare; încă mici ajutoare se dau fostelor mănăstiri, reduse la simple biserici comunale, în comunele rurale și urbane” (Melchisedec Ștefănescu, *Memoriu despre starea preoților din România și despre pozițiunea lor morală și materială*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1888, p. 10).

4.2. Edictul de toleranță și instituirea cursului catihetic de șase săptămâni

Măsura cea mai importantă a împăratului Iosif II a fost emiterea edictului de toleranță. Acesta este cunoscut în mai multe versiuni: una pentru provinciile austriece (din 13 octombrie 1781)⁹⁹, alta pentru Regatul Ungariei (24 octombrie 1781)¹⁰⁰, iar o a treia pentru Marele Principat al Transilvaniei (8 noiembrie 1781)¹⁰¹.

Motivele principale care au stat la baza acestui edict au fost cele mercantile: atragerea în țările monarhiei a investitorilor, industriașilor și profesioniștilor din Europa de Vest¹⁰², nu atât concepțiile liberale ale suveranului care a fost educat în religia catolică și care a considerat lucrările lui Voltaire drept „otrăvă”¹⁰³.

Principalele prevederi ale edictului de toleranță au fost:

- În condițiile păstrării pentru catolicism a statutului privilegiat, a fost acordată necatolicilor evanghelici, reformați și ortodocși libertatea exercitării cultului, apoi a dreptului de a construi biserici, case de rugăciune, de a avea preoți și învățători, cu condiția însă ca aceste confesiuni să aibă cel puțin 100 familii într-o localitate și să dețină mijloace materiale de a construi biserici și de a-i întreține pe clerici fără ca prin aceasta să fie exploatate păturile sărace ale populației. Nu s-a permis însă ca bisericile să aibă turnuri, clopote și ieșire la stradă;
- Funcționarii publici urmau să fie aleși nu în funcție de religie, ci doar în funcție de capacitatea și de viața lor morală;
- Nimeni nu mai putea fi obligat să depună jurământ care încalcă dogmele propriei religii (prevederea îi viza în principal pe protestanți, care fuseseră obligați până atunci să depună jurământ pe formule care conțineau referiri la sfinți și îndeosebi la Maica Domnului). De asemenea, s-a prevăzut și ca necatolicii să nu mai fie obligați să participe la slujbele catolice.

Varianta edictului pentru Regatul Ungariei prevedea că protestanții puteau să-și construiască biserici și în așa-numitele „localități nearticulare”, punându-se astfel capăt discriminării stabilite de Dieta de la Sopron, prin AL 25-26/1681¹⁰⁴. Totodată, au fost

⁹⁹ Această variantă a fost tipărită în traducere germană de Martin Greschat (ed.) în volumul „Vom Konfessionalismus zur Moderne”, parte din *Kirchen- und Theologie-Geschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch*, vol. IV, Neukirchener, 1997, p. 137-138.

¹⁰⁰ Csáky, *Der Kulturkampf...*, p. 12.

¹⁰¹ Angelika Schaser, *Reforme iosefine în Transilvania și urmările lor în viața socială*, hora, Sibiu, 2000, p. 79; Ioan Marin Mălinaș, *Popoarele ortodoxe din Imperiul Habsburgic văzute de baronul Johann Christoph Bartenstein*, Trinitas, Iași, 2001, p. 74.

¹⁰² E. Tomek, *op. cit.*, III, p. 374-375.

¹⁰³ M. Csáky, *Der Kulturkampf...*, p. 11.

¹⁰⁴ Dieta de la Sopron din anul 1681 a stabilit că protestanții aveau dreptul exercitării cultului doar în 2-3 localități din fiecare comitat, în total în 24 de „localități articulare”, care erau de fapt sate situate în zone izolate. După cucerirea Ungariei centrale și de sud, a fost emisă așa-numita *Explanatio Leopoldina* (1691), prin care s-a declarat că în „localitățile nearticulare” protestantismul era acceptat doar ca un cult de familie, cu condiția recunoașterii drepturilor sacramentale și stolare ale preoților catolici (Mărta Fata,

prevăzute și măsuri în privința căsătoriilor mixte: dacă tatăl era catolic, urma ca în această religie să fie crescuți toți copiii, iar dacă tatăl era necatolic, doar băieții să fie crescuți în religia acestuia. De asemenea, s-a permis protestanților să organizeze sinoade, însă cu aprobarea suveranului și în prezența a doi comisari, dintre care unul catolic. Superintendenții protestanți au primit dreptul de a organiza vizitații canonice, iar episcopilor catolici li s-a interzis să-i mai inspecteze pe predicatorii protestanți¹⁰⁵.

Versiunea pentru Principatul Transilvaniei a Edictului de Toleranță a avut zece prevederi speciale, unele comune cu celelalte două variante, altele ținând însă cont de specificul ardelean¹⁰⁶:

1. Necatolicii, deci și românii ortodocși, au obținut dreptul să construiască biserici, respectând principiile enunțate în versiunea pentru țările austriece (anume existența a 100 de familii). Din *Comisia* care avea menirea de a stabili dacă erau îndeplinite aceste criterii legale, trebuia să participe și un catolic;
2. În privința căsătoriilor mixte s-a specificat că reversele sau declarațiile cu privire la obligația creșterii copiilor într-una din religii nu erau interzise, dar nici necesare, deoarece băieții trebuiau să fie crescuți în religia tatălui, iar fetele în religia mamei. În cazul în care tatăl aparținea unei religii recepte, iar mama unei religii tolerate, toți copiii urmau să fie crescuți în religia tatălui, indiferent de sex;
3. Acest principiu urma să fie respectat și în cazul copiilor acelor părinți care, după săvârșirea căsătoriei, s-au convertit la catolicism sau la uniație (bineînțeles, în cazul în care copiii nu au ajuns încă la maturitate). Totodată s-a interzis catolicilor și celorlalte confesiuni să crească în religia lor copii sau orfani care proveneau din părinți de altă religie;
4. În cazul necatolicilor, moașa putea să aibă dreptul să săvârșască Botezul în caz de necesitate fără a avea vreo constrângere de la preotul catolic;
5. Preoții catolici au fost opriți să-și impună serviciile bolnavilor necatolici. La fel, când un bolnav necatolic cerea slujba unui preot catolic, acesta trebuia să fie acceptat de către cei din jur. De asemenea preoții necatolici au primit dreptul să viziteze deținuții în închisori și la locul de execuție;
6. Necatolicii care nu aveau nici biserică și nici școală proprie au primit dreptul să aleagă dacă să-i lase pe copii să meargă la o biserică catolică sau la alta necatolică;

Ungarn, das Reich der Stephanskronen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 2000, p. 277 și 279-280). Situația protestanților s-a înrăutățit și mai mult prin emiterea celor două Rezoluții caroline (*I et II Carolina Resolutio*) din 1731 și 1734. Cultul public al protestanților a fost permis doar în localitățile articulare. Pastorii protestanți se aflau sub jurisdicția arhidiaconomilor catolici. Căsătoriile mixte erau efectuate doar de preoți catolici, care impuneau *reverse* prin care soții se obligau ca toți copiii să fie crescuți în confesiunea catolică. Procesele de divorț, chiar și între soți protestanți, trebuiau judecate de tribunalele ecleziastice episcopale catolice (M. Bucsay, *op. cit.*, II, p. 13-15).

¹⁰⁵ Mihály Bucsay, *op. cit.*, II, p. 23.

¹⁰⁶ Herrmann, *op. cit.*, II, p. 6-7.

7. Elevilor și studenților li s-a interzis să organizeze colecte;
8. Episcopii și superintendenții (sau vicarii acestora) au primit dreptul să facă vizitațiuni canonice, cu condiția de a nu-i impozita pe credincioși;
9. S-a permis organizarea de Sinoade bisericești, dar cu condiția de a cere aprobarea Curții cu privire la motivul și ordinea de zi a Sinodului;
10. S-a interzis ca vreo persoană să fie pedepsită prin amenzi și bătăi pe motiv de confesiune.

De pe urma Edictului de toleranță au beneficiat îndeosebi protestanții. Numărul acestora în țările ereditare (Austria și Cehia) a crescut considerabil: dacă în octombrie 1782 erau consemnați 74.722 protestanți cu 37 de pastori și 28 de case de rugăciuni, în decembrie 1784 existau deja 100.924 protestanți, cu 107 pastori și 79 de case de rugăciune¹⁰⁷. După cum am arătat mai sus, protestanții au reușit să cumpere chiar biserica și chiliile unei mănăstiri desființate, situate chiar în vecinătatea Palatului imperial. Tot la Viena, comunitatea ortodoxă a primit în ianuarie 1783 aprobarea să construiască o biserică simplă în Piața Fleischmarkt. În octombrie 1787 s-a acordat permisiunea de a se construi un turn al bisericii (cu ceas și clopote)¹⁰⁸. Desigur că și în Transilvania, edictul de toleranță a avut urmări considerabile. La 9 mai 1782, vicarul Ioan Popovici transmitea credincioșilor ortodocși:

„Cu milostivire arată înălțatul crăesc guverniiu precum (că – n.n.) preaosfințitul înălțatul și puternicul marele Monarhul și milostivul împăratul nostru Iosif II cu mare milostivire au dăruit creștineasca toleranția a sa legii săsești, calvinești și legii grecești neunite. Această milostivă toleranție se trimite la toți, la public să o dați. S-au dat în Sibiu, 9 mai 1782. Ioan Popovici, vicareș neuniților”¹⁰⁹.

Numeroasele părăsiri ale Bisericii Catolice au speriat însă autoritățile bisericești. La cererea papei Pius VI, Iosif II a emis mai multe rescripte cu reglementări care vizau cazurile de părăsire a confesiunii catolice (de ambele rituri). Astfel, de exemplu, la 22 mai 1782, Iosif II a decis că părăsirea Bisericii Catolice

„nu este îngăduită decât după o instrucție de șase săptămâni făcută sub supravegherea unui preot cu adaosul că această pregătire se va desfășura cu multă blândețe într-o mănăstire, după care superiorul mănăstirii va întocmi un certificat celui pregătit și, fără un astfel de certificat, nimeni să nu poată fi primit în sânul altei Biserici de către un preot și să nu fie admis la Sf. Împărtășanie sau la alte îndepliniri religioase în Biserica lor”¹¹⁰.

În cazul românilor care doreau părăsirea unirii, s-a ordonat ca preoții să urmeze acel curs catihetic la Blaj; credincioșii simpli, în schimb, puteau rămâne la casele lor,

¹⁰⁷ E. Tomek, *op. cit.*, II, p. 375.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 376, nota 806. Biserica actuală din acea piață vieneză a fost construită în 1858.

¹⁰⁹ Matei Voileanu, *Momente din viața bisericească a românilor ortodocși din Transilvania. 1780-1787*, Tiparul Tipografiei archidieceșane, Sibiu, 1902, p. 19.

¹¹⁰ Angelika Schaser, *op. cit.*, p. 82.

episcopul unit trimițându-le acestora un preot care să-i catehizeze atâta timp cât considera de cuviință¹¹¹. Totodată, aceeași ordonanță din 22 mai 1782 a mai stabilit ca autoritățile să aibă grijă ca schimbarea religiei să nu se facă în scopul de a se evita vreo pedeapsă acordată de autoritățile bisericești. Împăratul a mai decis ca toți copiii acelor părinți care au părăsit religia catolică să fie educați până la majorat în credința catolică¹¹². Vicarul ortodox Ioan Popovici a transmis tuturor preoților și credincioșilor ortodocși din Principat:

„Cu milostivire arată înaltul crăiescul Gubernium precum (că – n.n.) a sa preaosfințita chesaro-crăiască și apostolicească mărire prin milostivul seu dicretum, care au eșit la 22 mai, anul curătoriu, cu milostivire bine i-au plăcut a porunci ca nimenea împotriva legilor să nu facă hule. Nici de la unie să nu se primească, până nu va plini celea șase săptămâni la examene. Care milostiv rescriptum se trimite pentru mai bună știință și pază. S-au dat în Sibiu, 5 septembrie 1782. Ioan Popovici, vicareș neunit”¹¹³;

La 18 septembrie 1782, autoritățile centrale de la Viena au emis un nou decret:

„La întrebarea Excelsului Guberniu regesc, că: cum ar fi a se proceda în cazuri când familii întregi s-ar despărți de la credința catolică, se răspunde în numele Majestății Sale Sacratissime: Instrucțiunea normativă extradată în 22 mai 1782 trebuie strict observată și silită fiecare persoană sau familie a se supune în casa bisericii la o instrucțiune de șase săptămâni, iar intertenția unor asemenea (plata catihetului – n.n.) să se procure în jumătate din averea deficienților, cealaltă jumătate din venitul parohului catolic respectiv, din culpa căruia... au urmat trecerea. Unde însă mai multe familii ar trece, acolo să se exmită din partea episcopului un bărbat piu (evlavios – n.n.) cu diurnă de 2 fl. și, pentru primirea doctrinei de la acela, să se constrângă însăși comuna, prin oficialii locali. Unul din cei doi fl. să-l dea comunitatea, iar celălalt eclezia care pe credincioși nu i-a instruit deajuns. Nu este de lipsă însă ca cei ce uzează de aceste instrucții să locuiască în casa ecleziastică, ci se pot așeza și în case rustice; deficienții să nu se câștige prin arest sau forță, ci prin instrucțiune suficientă, pentru că întoarcerea adevărată prin instrucțiune suficientă și prin exemplu bun se poate ajunge”¹¹⁴.

Trecerile religioase au continuat însă, fapt pentru care vicarul Popovici a fost nevoit să transmită românilor ortodocși noi ordinațiuni, emise de autoritățile guberniale:

„...ca nicidecum de la catolie sau de la unie să nu se primească nimenea, până nu vor împlini cele șase săptămâni la examen, și călugării sau preoții care îi vor învăța examenul să aibă diurna lor pe zi de un zlot (un fl. – n.n.).

¹¹¹ „Preoții uniți care trec la schismă să se instrueze la Blaj pentru instrucțiune, poporul însă să se instrueze cu blândețe în loc” (Ilarion Pușcariu, *Documente...*, vol. II, p. 293).

¹¹² Hermann, *op. cit.*, II, p. 14-15.

¹¹³ M. Voileanu, *Momente...*, p. 19.

¹¹⁴ Ilarion Pușcariu, *Documente...*, vol. II, p. 292.

Protopopi, fără zăbavă să faceți știre la toți. S-au dat în Hondol, 10 dechembrie 1782. Ioan Popovici, vicareș neuniților”;

„... Nimenea din legea catolicească sau unită să nu fie slobod a-l primi la legea neunită, nice a-i cumineca, nice la moarte a-i îngopa, până nu se va plini cele șase săptămâni. Vă poruncim protopopilor și preoților să nu faceți împotriva înălțatelor ordinații. S-au dat la Hondol, 26 iulie 1783”;

„... cel care au fost odată unit să nu cuteze preoții neuniți nimic a le sluji, până nu vor face cele șase săptămâni de examen. Vă poruncim preoților să nu faceți peste înaltele ordinații, că vă veți lipsi de preoție. S-au dat în Hondol, 20 iulie 1783;

„... acei preoți care vor primi oameni de la catolie sau de la unie fără plinirea celor șase săptămâni, la instrucție foarte să se pedepsească cu mirenii împreună. Protopopi și preoți, să nu faceți împotriva înălțatelor porunci, că la mare pedeapsă veți cădea. S-au dat în Hondol, Genarie 20, 1784”¹¹⁵.

Asemenea rescripte au fost emise, la 15 decembrie 1782, și pentru celelalte țări ale monarhiei, unde măsura a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1783. În pofida cererilor protestanților și ortodocșilor de a se elimina acest curs catihetic, el a fost menținut în Ungaria până în 1844 (fiind înlăturat de Dieta din acel an¹¹⁶), iar în Transilvania până în 1848, când Biserica Ortodoxă a obținut statutul de confesiune receptă. Doar în privința plății preotului catihet s-au înlăturat abuzurile:

„Crăiescul guvern, în rescriptul său din 30 decembrie nr. 11.873 anul trecut, ne-au arătat cum că Preaosfințita mărire, prin dicretul său din 23 noiembrie anul trecut, au poruncit ca de acum înainte, preoții cei uniți, pentru facerea examenului de șase săptămâni numai atunci să aibă plată orânduită, când ar voi a face întreg satul sau vreo câțiva oameni laolaltă, când ar face vreun examen și l-ar chema ei la satul lor; altmintrelea unul singur să facă la preotul locului fără nici o plată, care prea înaltă rânduială și se înștiințează. Sibiu, 13 decembrie 1786. De tot binele voitor Gedeon Nichitici, episcop neunit al Ardealului”¹¹⁷.

4.3. Restaurarea de facto a episcopiei ortodoxe din Principatul Transilvaniei și legăturile acesteia cu Mitropolia de Carloviț

Pentru românii ardeleni, o măsură poate mai importantă decât edictul de toleranță a fost numirea unui episcop ortodox în Transilvania. Încă din 21 martie 1781, Iosif II a întrebat autoritățile bisericești și politice ale Transilvaniei dacă nu era cumva necesară numirea unui episcop propriu pentru românii ortodocși din Principat. Episcopul romano-

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 20, 22-23 și 25.

¹¹⁶ M. Csáky, *Die Römisch-Katholische Kirche...*, p. 253.

¹¹⁷ Ilarion Pușcariu, *Documente...*, I, p. 60-61.

catolic Bathyan a adresat Curții un memoriu (în octombrie același an), în care arăta că pentru românii *schismatici* era de ajuns un vicar¹¹⁸.

Totuși, Iosif II a avut planuri clar stabilite. Ținând cont de necesitatea alegerii unor ierarhi în trei eparhii ortodoxe vacante din Ungaria, împăratul, aflat la Brașov, i-a scris cancelarului ardelean Pallfy, la 8 iunie 1783, însărcinându-l să-i ceară mitropolitului de Carloviț Moise Putnic să convoace sinodul episcopesc de la Carloviț pentru respectivele alegeri, dar și să propună o persoană pentru ocuparea scaunului de episcop ardelean (dat fiind faptul că numirea acestuia era în competența Curții, nu a sinodului episcopesc al Mitropoliei ilirice)¹¹⁹.

Mitropolitul Putnic a răspuns cancelarului aulic ungar Eszerházy abia la 7 septembrie 1783. A cerut ca episcopia ardeleană să fie supusă jurisdicției Carlovițului, astfel ca sinodul episcopesc al Mitropoliei să aibă dreptul să propună trei persoane pentru ocuparea scaunului sufragane vacant. Drept urmare, mitropolitul a înaintat nu doar un singur nume, cum i se ceruse, ci trei, anume Ghedeon Nichitici, Ioan Földvály și Gherasim Adamovici¹²⁰.

Speriat de intenția împăratului de a numi un episcop ortodox al Ardealului, vicarul Ioan Popovici din Hondol s-a adresat cu un memoriu guvernatorului ardelean, la 16 septembrie 1783, împotriva restaurării episcopatului. Considerând că în cei zece ani de vicariat a condus destul de bine Biserica ortodoxă din Ardeal și că o va putea conduce și mai bine dacă i se va da leafă și jurisdicție deplină, a susținut părerea că jurisdicția asupra acestui vicariat ar fi trebuit să aparțină în mod direct Episcopiei Aradului¹²¹.

Însă împăratul a fost ferm, nu doar în privința numirii unui episcop, ci și a subordonării parțiale a episcopiei ardelen Mitropoliei sârbe de Carloviț. Transmitând monarhului răspunsul lui Putnic, cancelarul Eszerházy s-a împotrivit acordării pe seama sinodului episcopesc de la Carloviț a dreptului de a-l alege pe episcopul ardelean, susținând că ar trebui să i se interzică acestuia orice legătură cu ierarhii sârbi (cu excepția hirotoniei și a legăturilor dogmatice)¹²². Suveranul însă, „pornind în organizarea monarhiei de la principiul centralizării, el căută să-l aplice și în viața bisericească”¹²³. Prin urmare, la 30 septembrie 1783 a pus următoarea rezoluție pe raportul lui Eszerházy, subordonându-l pe episcopul ardelean, în cele spirituale, Mitropoliei de Carloviț:

„Din cauze cuviincioase nu pot recede nicidecum de la rezoluția mea, ca episcopul neunit al Transilvaniei să se supună de tot jurisdicției mitropolitului

¹¹⁸ Ioan Lupaș, „Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni. 1780-1792. Cu 84 acte și documente inedite, culese din arhivele din Viena, Budapesta, Sibiu și Brașov”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tomul XXXVIII, București, Librăriile Socec & Comp., 1915, p. 611 și anexa 3 de la p. 653-656.

¹¹⁹ *Ibidem*, anexa 7, p. 660.

¹²⁰ *Ibidem*, anexa 8, p. 661-662.

¹²¹ *Ibidem*, p. 611 și anexa 9 de la p. 663-664.

¹²² *Ibidem*, anexa 10, p. 664-665.

¹²³ I. Mateiu, *op. cit.*, p. 39.

carlovițean. De aici însă nu urmează ca privilegiile națiunii neunite din Transilvania ar fi de a se unifica cu acelea ale națiunii ilirice din Ungaria, ci intenția mea unică este aceea ca episcopul în toate obiectele ținătoare de cele spirituale să atârne de mitropolit și de sinodul arhiepiscopesc. Și așa, numesc de episcop neunit al Transilvaniei pe Ghedeon Nichitici, propus *primo loco* de mitropolitul Putnic, aducându-se aceasta numaidecât la cunoștința mitropolitului cât și a Guvernului prin cancelarie, ca să dispună de toate cele necesare în urma acestei ordinațiuni – și am însărcinat totodată Consiliul aulic de Război ca în asemenea mod să se supună și episcopul din Rădăuți, în Bucovina, jurisdicției și dependenței sale de la mitropolit”¹²⁴.

Așadar, la 30 septembrie 1783, Iosif II s-a decis asupra numirii lui Nichitici, iar diploma formală de numire a emis-o abia la 6 noiembrie¹²⁵. Prima pastorală a noului episcop către românii din Ardeal a fost adresată doar la 19 iunie 1783¹²⁶. Instalarea noului episcop la Sibiu a avut loc la 12 iulie 1784.

La 9 noiembrie 1783, Iosif II a revenit asupra legăturilor spirituale dintre episcopul de Sibiu și mitropolitul de Carloviț:

„Dacă vreodată în obiectele ținătoare de credință și dogmele Bisericii Orientale ar fi a se recurge undeva, recursul să nu se facă niciodată aiurea (altundeva), decât la mitropolitul din Carloviț și la sinodul care se obișnuiește a se ține prin aceasta în Carloviț, și va depinde de la același mitropolit și de la sinodul acelui arhiepiscop în cele dogmatice și curat spirituale și va participa și el la sinoadele care se vor ține, dar să se eschide (excludă) de la toate privilegiile de care se bucură națiunea ilirică în Ungaria”¹²⁷.

Trei ani mai târziu, la 8 decembrie 1786, împăratul a extins supunerea episcopiei de Sibiu, precum și a celei din Bucovina, față de Carloviț asupra tuturor problemelor bisericești, exceptând însă privilegiile ilirice:

„Episcopii din Ardeal și din Bucovina au să stea sub mitropolitul din Carloviț în același mod, cum stau toți ceilalți episcopi neuniți, exceptându-se numai acele obiecte care se țin numai de națiunea ilirică, în conformitate cu privilegiile date aceleia. Urmează dară de aici că apelațiunea, dacă privește vreun obiect ce se ține de disciplina internă, prin urmare de curat spirituale, are a se face de către ambii acești episcopi la mitropolitul din Carloviț”¹²⁸.

¹²⁴ Nicolae Popea, *Vechia mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, ed. S. Filtsch (W. Krafft) Sibiu, 1870, p. 192-193 (traducerea în limba română) și Pușcariu, *Mitropolia... Colecțiunea documentelor*, nr. 1, p. 1 și I. Lupaș, *Contribuțiuni...*, anexa 10, p. 665-666 (textul în limba latină).

¹²⁵ Diploma de numire a lui Nichitici, în limba latină, la Pușcariu, *Mitropolia... Colecțiunea documentelor*, p. 418-419.

¹²⁶ Matei Voileanu, *Momente...*, p. 24-26.

¹²⁷ Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 193 și Pușcariu, *Mitropolia... Colecțiunea documentelor*, nr. 1. 2, p. 1.

¹²⁸ *Ibidem*.

Sub această jurisdicție „extraordinară” (*in dogmaticis et pure spiritualibus*) s-au aflat cele două episcopii (precum și cea din Dalmația) până în 1864 (Ardealul), respectiv 1870 (Bucovina) și 1873 (Dalmația), când sinodul episcopesc de la Carloviț le-a conferit „despărțirea ierarhică”, de fapt statutul de Biserici autocefale¹²⁹ (cu excepția Dalmației¹³⁰).

4.4. Salariul episcopului de la Sibiu. *Taxa sidoxială*. Primele școli ortodoxe finanțate de Stat

La 3 septembrie 1783, deci înainte de primirea unui răspuns din partea mitropolitului Putnic, împăratul Iosif II a emis o diplomă privind episcopia ardeleană. Pe de o parte, a regularizat parohiile ortodoxe din Transilvania, astfel ca să existe un preot la 130 de familii și doi preoți la 250 de familii. Pe baza acestui decret, Ghedeon Nichitici a rearondat eparhia până în anul 1786, astfel că ea a fost împărțită în 31 de protopopiate și 981 parohii¹³¹.

Tot prin decretul din 3 septembrie 1783, Iosif II a stabilit cuantumul salariului viitorului episcop de la Sibiu, anume 4000 fl. renani¹³². Suma era dublă față de remunerația stabilită de Maria Tereza pentru administratorii episcopesti Dionisie Novacovici și Sofronie Chirilovici. Totodată, împăratul a stabilit că acest salariu urma să nu fie plătit din bugetul de stat, precum fuseseră plătiți cei doi administratori episcopesti. Desigur că motivul a fost acela că Ortodoxia ardeleană, constituind o confesiune tolerată, nu beneficia de drepturile Bisericilor recepte¹³³:

¹²⁹ Radici 1877, p. 183-186. Datorită acestei legături spirituale, episcopii de la Sibiu și Cernăuți au participat în timpul împăratului Iosif II la sinoadele episcopale ale Mitropoliei de Carloviț, nu însă și după 1790. O nouă convocare la un sinod arhiepiscopesc a celor trei episcopi sufragani „extraordinari” a avut loc în 1852, cu prilejul unei alegeri de episcop și apoi în 1860, cu prilejul discutării situației canonice a Bisericii Ortodoxe din monarhia austriacă. A se vedea și Paul Brusanowski, „Polemica dintre episcopii Hacman și Șaguna cu privire la organizarea canonică a Bisericii Ortodoxe din Imperiul austriac”, în *Revista Teologică*, 2006, nr. 4, p. 91-129.

¹³⁰ Reședința episcopiei din Dalmația a fost la Sebenico, iar din 1842 Zara. În anul 1870 a fost înființată, pe teritoriul așa-numitei Albanii venețiene și Ragusei o a doua episcopie dalmatină, cu sediul la Cattaro. Ambele episcopii de pe țărmul Adriaticii au fost supuse în 1873 nou înființatei Mitropolii a Bucovinei și Dalmației (Alois Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz și Leipzig, 1922, p. 53-54).

¹³¹ Lupaș, *Contribuțiuni...*, anexa 15, p. 669. Parohiile rămase vacante urmau să fie ocupate mai întâi de cei 76 de preoți supranumerari, doar apoi putându-se face noi hirotoniri.

¹³² „Împăratul Iosif II, prin decretul prea înalt din 3 septembrie 1783, nr. aulic 1516, a dispus ca pentru românii neuniți din Transilvania să se instituie un anume episcop diecesan cu reședința în Sibiu, îngrijind totodată... și pentru o subzistență și întreținere a episcopului cu 4000 *Rhein Gulden* pe an” („Istoricul fondurilor arhidiecezane până la anul 1882”, în *Protocolul Sinodului arhidiecezan din anul 1883*, p. 159). Acest istoric a fost prezentat în Sinodul arhidiecezan din 1883 de vicarul Nicolae Popea, însă autorul său a fost Ioan cav. de Pușcariu, fapt pentru care a primit mulțumiri în Sinod (*Protocolul sinodului arhidiecezan din 1883*, concluz 123, p. 69). A se vedea și Ioan cav. de Pușcariu, *Notițe despre întâmplările contemporane*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1913, p. 133).

¹³³ Despre drepturile confesiunilor recepte a se vedea Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația dintre Biserica Ortodoxă Română și autoritățile de Stat din Principatul autonom al Transilvaniei (1541-1690)”, în *Revista Teologică*, XXVI (88), 2006, nr. 2, p. 122-142.

„Adepților Bisericii greco-orientale le este asigurat, ce-i drept, liberul exercițiu al credinței în întreaga țară (Principatul Transilvaniei – n.n.); ei au un episcop propriu, numit de principele țării, iar acest episcop exercită puterea supremă în probleme religioase, cu respectarea dreptului de supremă inspecție a principelui. Ei nu pot avea însă nici o pretenție legală asupra funcțiilor publice, clericilor și proprietăților lor bisericești nu dețin prerogative nobiliare; ei înșiși (credincioșii – n.n.) trebuie să-și întrețină, din propriile contribuții, preoții, bisericile și cultul, fără a primi nici un sprijin din partea Statului și a celorlalte confesiuni religioase”¹³⁴.

Din această cauză, împăratul a decis instituirea unui impozit bisericesc pe care urmau să-l plătească toate familiile ortodoxe:

Această sumă anuală (salariul episcopului – n.n.) s-a repartizat pe familiile românilor ortodocși astfel, că fiecare familie avea să plătească, sub numele de *taxă sidoxială* parohului la început 2, mai târziu 2 ” crucer. Parohii administrau acești bani la protopresbiteri și aceștia la casele statului, așa-numite camerele”¹³⁵.

După cum a remarcat și Ioan Hannia, taxa sidoxială instituită în septembrie 1783 a avut drept scop crearea unei dotații pe seama episcopului ardelean ortodox¹³⁶. Dat fiind faptul că această dotație (sidoxia) a fost decisă de împărat chiar înainte ca acesta să se fi hotărât cu privire la nominalizarea noului episcop, apoi că tot atunci a fost reglementată și legătura spirituală și administrativă cu Mitropolia de Carloviț, se poate vorbi de o restaurare de facto a episcopiei ardelene de către Iosif II, nemulțumit de ambiguitatea soluției propusă de mama sa, anume aceea a numirii unor administratori episcopiești exempti.

Cuantumul fixat al taxei sidoxiale a fost deosebit de mic și total nesatisfăcător pentru cerințele Bisericii ortodoxe. Din această cauză, Nichitici a cerut Guvernului urcarea taxei, astfel ca să poată înființa un seminar, să-i salarizeze pe profesori și să cumpere o reședință episcopală. Cererea a fost respinsă, pe motivul că se decisese deja deschiderea unui Seminar la Timișoara, pentru tinerii ortodocși din monarhie. În ceea ce privește cumpărarea unei reședințe episcopale, s-a considerat că „aceasta nu s-ar putea face fără o asuprire a poporului, fapt pentru care trebuie să se amâne”¹³⁷.

Totodată, autoritățile au decis și ca vicarul episcopesc să primească un salariu de 400 fl., acordat tot din fondul sidoxial. În aceste condiții, episcopul a fost nevoit să se adreseze, la 21 octombrie 1785, o pastorală protopopilor, cerând încasarea regulată de către aceștia a taxei sidoxiale:

¹³⁴ J. H. Benigni v. Mildenberg, *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstentums Siebenbürgen*, Thierry's Buchhandlung, vol. II, Sibiu, 1837, p. 50-51.

¹³⁵ *Istoricul fondurilor...*, p. 159.

¹³⁶ Ioan Hannia, „Seminarul teologic și pedagogic Andreian al Archidiecezei ortodoxe române din Transilvania”, în *Programa Institutului pedagogico-teologic al Archidiecezei ortodoxe române din Transilvania în Sibiu, pentru anul școlar 1884/5*, Tiparul Tipografiei archidieceșane, Sibiu, 1885, p. 10.

¹³⁷ *Istoricul fondurilor...*, p. 160.

„Pentru că a sa chesaro crăiască și apostolicească mărire bine au voit prin milostivul său decretum de la 23 septembrie anului trecut 1784, ieșit și mie prin înaltul crăiesc gubernium la 26 iulie anul c. 1785, ... că penzia mea și a vicareșului Ioan Popoviciu, de la preoți să se strângă, dând tot preotul de toată familia doi creștari și jumătate, începând de la 1 noiembrie anul curgătoriu, din care iase pe an 4000 fl. și a vicareșului Ioan Popovici 400 fl. și prisosesc 600 fl. care rămăitoriu funduș la întâmplare de neajungere să se dea la Casa provincialicească și să se ție acolo... Vei avea datoria fără toată zăbava, înștiințând pe preoți din protopopiatul vostru, ca tot preotul care a ținut până acum parohie în satul său și în filie să dea de toată familia sau gazda câte doi creștari și jumătate din toată parohia sa, și preacucernicia ta, primind de la ei, să-i dai cfitanție (chitanță – n.n.) și el să-ți dea lângă acea contracfitanție cu iscălitura sa pe câte familii câți bani a primit și așa fără toată zăbava strângând această sidoxie, să aibi a aduce banii (împreună cu contracfitanția preotului și cu specificația preoților satelor cu numărul gazdelor și a banilor de la care ai primit) la noi la Sibiu”¹³⁸.

Deși împăratul Iosif II nu a aprobat înființarea unui seminar ortodox în Transilvania, totuși a acordat o atenție dezvoltării școlare. Datorită întunecatului sistem medieval ardelenesc, dezvoltarea școlară a fost în Transilvania incomparabil mai lentă decât în provinciile occidentale ale monarhiei, cheltuindu-se pentru școli, din Fondul de Studii, doar în jur de 10.000-11.000 fl. anual¹³⁹. În 1784 existau în Transilvania 126 școli triviale catolice germane, maghiare, secuiești, apoi 12 școli românești unite. Abia în 1786 a fost atestată prima școală ortodoxă finanțată de stat, anume în satul Sadu, lângă Sibiu (finanțarea din Fondul național de studii a survenit, probabil, în 1785). Tot în 1786 a început finanțarea din Fondul de Studii a încă șapte școli ortodoxe (la Avrig, Brașov, Cernatu, Făgăraș, Orăștie, Săliște și Turcheș). Totodată, a fost numit un director al școlilor ortodoxe, anume Dimitrie Eustatievici, al cărui salariu anual de 400 fl. era plătit din același Fond de Studii. De asemenea, tot în 1786 a fost organizat la Sibiu Cursul de normă, pentru pregătirea învățătorilor și a preoților (sub conducerea directă a lui Eustatievici)¹⁴⁰.

5. Episcopul Gherasim Adamovici (1789-1796)

La 20 noiembrie 1788, episcopul Nichitici a trecut la cele veșnice. Urmașul său a fost numit abia la 10 iunie 1789¹⁴¹ și instalat la 13 septembrie la Sibiu, la ceremonie participând întregul personal al Guberniului și al celorlalte organe administrative ale

¹³⁸ M. Voileanu, *Momente...*, p. 54; Ilarion Pușcariu, *Documente ...I*, p. 65.

¹³⁹ L. Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania. 1784-1805*, București, 1966, p. 53.

¹⁴⁰ L. Protopopescu, p. 58, 65-67 și 78; Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790 și 1848*, București, 1986, p. 284.

¹⁴¹ Ilarion Pușcariu, *Documente...*, I, p. 155.

Principatului (Casa Provincială, Inspectoratul Cameral), precum și protopopii și membrii Companiei grecești¹⁴². Gherasim Adamovici, fost arhimandrit la mănăstirea Bezdin din Banat, a depus următorul jurământ în limba română:

„Jur prin Dumnezeu cel fără de moarte și făgăduiesc sfințitei chezarocrăiești Măririi Împăratului meu, precum (că – n.n.) credincios vasal și supus Măririi Sale, până ce voi trăi, voi rămânea; că înalta slujba lui și mântuirea și întregimea Statușurilor și binele lor, după puterea mea, cât voi putea, întru asemănarea legilor, totdeauna voi porni și voi face; nici cu sfatul, nici cu fapta, nimic nu voi cerca, nici voi porni, nici voi sili ce este nelegiuit; și măririi sale a binelui statușului măcar cu ce pricine cu bănuială, cu stricare sau cu împotrivire, ce mai vătos orice aș simți de acest fel de pomiri sau sfaturi acea Măririi Sale ce Preaosfințite, chiar în firea sa și cu credință, îndată voi descoperi. Așa să-mi ajute Dumnezeu și Sfânta Evanghelie”¹⁴³.

Gherasim Adamovici a avut o păstorire mult mai agitată decât Ghedeon Nichitici. La aproximativ o jumătate de an după instalarea sa, împăratul Iosif II a încetat din viață (20 februarie 1790), nu înainte de a semna, la 28 ianuarie, așa-numita *revocatio ordinationum*, adică revocarea tuturor legilor și ordonanțelor sale privitoare la Ungaria și Transilvania, exceptând decretul de toleranță, regularizarea parohiilor și îmbunătățirea soartei țăranilor¹⁴⁴. Drept urmare a fost repusă în vigoare vechea constituție medievală a celor trei națiuni și patru confesiuni recepte ale Transilvaniei. La 22 martie 1790, ziua în care patricienii sași și nobilii maghiari au celebrat, la Slimnic, prin banchete restaurația, episcopul Adamovici a trimis preoților săi indicație să slujească pentru monarhul decedat parastase:

„la toate bisericile, în a doua zi, a treia zi și a patra zi a lunii viitoare aprilie (după călindarul nostru) să se slujească Sf. Liturghie și parastasul după obicei întru pomenirea mai sus pomenitului și de jale vrednicului nostru împărat întru Domnu răposat și la fieștecă biserică în mai sus pomenitele trei zile să se tragă clopotele într-o zi trei ceasuri. Adică un ceas dimineața, unul la amiază și altul la vecernie. Iară a patra zi, adică la 5 aprilie, să înceteze clopotele și să se facă alte rugăciuni pentru viitorul nostru împărat... să fie norocit și blagoslovit întru stăpânirea sa”¹⁴⁵.

5.1. Legislația religioasă de la Dieta de la Cluj, din 1790-1791

La 21 decembrie 1790 au început la Cluj lucrările Dietei restaurației. Gherasim Adamovici a adresat împăratului Leopold II o cerere, solicitând să i se permită participarea la Dietă ca regalist. Datorită considerațiilor guvernatorului și a conducătorului Stărilor, cererea a fost respinsă:

¹⁴² Ioan Lupaș, *Contribuțiuni...*, anexa 21, p. 673-674.

¹⁴³ *Ibidem*, anexa 20, p. 673.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 619.

¹⁴⁵ *Ibidem*, anexa 23, p. 675-676.

„Este o deosebire substanțială între petiționar (episcopul ortodox! – n.n.) și episcopul unit de Făgăraș, deoarece acesta din urmă este conducătorul unei religii receptate potrivit articolului de lege 6 din 1744, și totuși acesta deține dreptul de a participa și de a vota la Dietă nu în această calitate, ci ca proprietar. Dimpotrivă, petiționarul nu poate avea pretenții juridice la o favoare asemănătoare, deoarece nu are proprietăți, apoi pentru că religia sa face parte dintre cele tolerate și că poporul valah, asupra interesului căruia poate veghea la Dietă episcopul unit, nu constituie o națiune distinctă. Drept urmare, potrivit legilor Marelui Principat și a obiceiurilor, nu poate fi sfătuită aprobarea cererii, fără o acceptare a Stărilor”¹⁴⁶.

În pofida acestui fapt, totuși opinia episcopului a fost, în cele din urmă, auzită la Dietă. Reprezentanții celor trei națiuni politice au fost obligați, în ședința din 21 iunie 1791, să asculte „într-o tăcere mută și cu atenție încordată”¹⁴⁷, rescriptul imperial care cerea discutarea unei petiții semnată de cei doi episcopi români din Transilvania, Ioan Bob și Gherasim Adamovici. Îngrijorați că procesul de restaurare a statului medieval abroga toate măsurile de reformă politică, socială și administrativă inițiate de Iosif II, cei doi ierarhi au înaintat împăratului cunoscutul *Supplex Libellus Valachorum*, prin care cereau ca românii, populația cea mai numeroasă și cu vechime din țară, să beneficieze de aceleași drepturi ca și restul locuitorilor din Transilvania.

Din cele 64 de articole votate de Dieta din 1790-91, opt cuprind prevederi juridice confesionale. În privința protestanților, acestea au fost mult mai favorabile decât cele decise de AL 26 al Dietei ungare din 1790-91¹⁴⁸, ceea ce nu se poate afirma despre prevederile referitoare la Ortodoxie (a cărei situație a rămas net defavorabilă):

¹⁴⁶ *Ibidem*, anexa 40, p. 690.

¹⁴⁷ Ferdinand von Ziegler, *Die politische Reformbewegung in Siebenbürgen zur Zeit Josef's II. und Leopold's II.*, ed. II, Viena, 1885, p. p. 521-546.

¹⁴⁸ Prin AL 26/1790, credincioșii celor două confesiuni protestante au dobândit deplina libertate de cult, dreptul de a se constitui în comunități, de a construi biserici (cu sau fără turn), școli, de a amenaja cimitire în orice localitate din Ungaria propriu-zisă, bucurându-se de toate drepturile cetățenești (aceste prevederi nu se aplicau însă în Dalmația, Croația și Slavonia). Toate comunitățile protestante se bucurau de deplina autonomie administrativă, dar cu păstrarea dreptului suveranului de supremă inspecție (*ius supremae inspectionis*). Așadar, puteau organiza sinoade, canoanele votate trebuind însă supuse aprobării regelui. Totodată, protestanții au dobândit dreptul de a-și organiza în mod autonom sistemul educațional (aprobarea din partea Curții trebuia cerută doar în cazul înființării școlilor superioare), de a înființa fonduri religioase și școlare intangibile. Totuși, AL 26 cuprindea și unele prevederi dezavantajoase pentru protestanți. Toate căsătoriile mixte (între un catolic și un protestant) trebuiau înfăptuite de preotul catolic. Dacă tatăl era catolic, atunci toți copiii trebuiau să fie crescuți în confesiunea catolică, iar dacă tatăl era protestant, atunci doar băieții aveau dreptul de a fi crescuți în confesiunea tatălui, nu și fetele (Friedrich Schuler von Libloy, *Protestantisches Kirchenrecht, vornehmlich des Evangelischen Aubsburger Bekenntniss*, Sibiu, 1871, p. 66-68). AL 26/1791 a fost publicat de Karl Kuzmány, *Urkundenbuch zum österreichischen evangelischen Kirchenrecht*, Viena, 1856, p. 153-158, iar mai nou de Friedrich Gottas, *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859* (= „Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission”, vol. 14), München, 1965, p. 172-176.

- AL 53: recunoașterea din nou a egalității celor patru confesiuni recepte, incluzând Biserica Unită, potrivit AL 6/1744;
- AL 54: fundațiile religioase trebuie folosite potrivit testamentului fondatorilor, fără să fie amestecate cu fondurile altor religii și cu respectarea dreptului de superinspecție a monarhului;
- AL 55: recunoașterea dreptului de proprietate al confesiunilor asupra bisericilor deținute în prezent (astfel că unitarienii, care ceruseră retrocedarea unora din lăcașurile de cult confiscate de catolici, nu au primit nimic), precum și recunoașterea dreptului confesiunilor recepte de a construi biserici (cu turnuri și clopote) și școli, de a organiza nestingherite cimitire, gimnazii, colegii, peste tot în Transilvania;
- AL 56: dreptul confesiunilor recepte de a tipări cărți bisericești și teologice, fără cenzură, dar cu abținerea de la atacarea altor confesiuni;
- AL 57: în cazul unor căsătorii mixte, copiii vor urma confesiunea părintelui lor de același sex;
- AL 58: dreptul clericilor confesiunilor recepte de a-i vizita nestingheriți pe credincioși;
- AL 59: Bisericile protestante au dobândit dreptul de a oferi dispense pentru căsătoria unora cu grade de rudenie oprite;
- AL 60: acordarea dreptului de liber exercițiu al cultului pentru creștinii ortodocși, fără ca Ortodoxia să fie receptată legal¹⁴⁹.

Acest din urmă articol de lege a fost adoptat la presiunea Curții imperiale, tocmai datorită memoriilor celor doi ierarhi români ardeleni. Textul final al AL 60/1790 este următorul:

„Religia greco-orientală care, în sensul legilor patriei, a fost până acum socotită între religiile tolerate, în virtutea acestui articol se confirmă în exercițiul său liber, astfel ca toți credincioșii acestei religii să atârne de un episcop pe care îl va numi Majestatea Sa, și credincioșii acestei religii să fie tratați după starea lor socială, deopotrivă cu ceilalți locuitori ai țării, nici în purtarea sarcinilor publice și nici cu alte slujbe să nu fie îngreunați mai mult decât alții, rămânând și pe mai departe în vigoare drepturile regești maiestatiche privitoare la afacerile clerului, ale Bisericii, ale fundațiilor și ale educației tinerimii”¹⁵⁰.

În proiectul dietal, votat de deputații comitatelor nobiliare, ale scaunelor și districtelor săsești și secuiești, ultima parte a articolului de lege a avut un conținut diferit:

„... rămânând însă în vigoare dreptul de supraveghere al guvernului regesc, al comitatelor și scaunelor, ca să nu se înmulțească fără trebuință numărul preoților și să nu se zidească biserici cu cheltuieli care istovesc mijloacele de plată ale contribuenților”.

¹⁴⁹ Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche*, II, p. 241.

¹⁵⁰ Ioan Lupaș, *Contribuțiuni...*, p. 643-644.

Cancelaria aulică a eliminat această restricție jignitoare, introducând fraza care a fost în cele din urmă aprobată¹⁵¹.

5.2. Situația Fondului sidoxial

Una din urmările edictului de revocare emis de Iosif II în ultima sa lună de viață a fost și sistarea plății, din Fondul de studii, a salariului directorului școlilor ortodoxe, precum și a susținerii celor opt școli confesionale ortodoxe¹⁵². Toate aceste cheltuieli au fost preluate de Fondul Sidoxial. Însă taxa se colecta deosebit de greu, existând chiar restanțe din anii trecuți, fapt pentru care Ghedeon Adamovici a transmis credincioșilor săi o *ordinăciune episcopască privitoare la adunarea mai regulată a taxei sidoxiale*:

„Înaltul crăiescul Guberniu acum m-a înștiințat, la 18 a lunii acesteia, sub 1882, cum că după o poruncă ce s-a dat la 19 a lui ianuarie 1789 sub nr. 272 pentru strângerea sidoxiei prin tisturile varmeghiei (conducerea comitatelor – n.n.) mai nici o ispravă s-ar fi făcut, că foarte puține bani ... ar fi intrat până acum aicea la Vistieria împărătească și pentru aceea acum de isnoavă s-ar fi trimis poruncă foarte strașnică la tisturile slăvitei varmeghiei, ca numaidecât, sub mare răspundere, să se strângă toți banii sidoxiei, atât de pe anii trecuți, cât și de pe acesta, de la toți preoții și să se adune aicea la Cămară. Deci văzând în această poruncă și socotind ca nu cumva din nebăgare de seamă sau întârziere să cădeți la mare cheltuială și osteneală, ba și rușine, ... vă sfătuiesc mai înainte ca să nu vă arătați așa leneși și nebăgători de seamă poruncilor celor mari și să tot așteptați porunci peste porunci, prin care nimic nu vă agonisiți fără urgie și scădere cinstei atât înaintea tisturilor varmeghiei, cât și înaintea crăiescului Gubernium și pe urmă tot vă va căuta a împlini ceea ce vi se poruncește. Ci mai înainte vă destoiniciți a strânge toată restanța, atât de pe anii trecuți, cât și de pe acesta, ce se cuvine laolaltă și când va sosi porunca de la slăvita varmeghie, prea cucerniciile voastre să fiți gata și pe loc să aduceți la preceptorul locului ca să se trimită aicea la Cămară, că altminterlea să știți că slăvita varmeghie nu va osteni oamenii săi în zadar, ci toată osteneala, cheltuiala va trage de la protopop, care se va afla negată și nebăgător de seamă și mai pe urmă va vedea încă ceea ce i se va urma. Sibiu, 20 martie 1790. Gherasim Adamovici”¹⁵³.

6. Sedisvacanța episcopală dintre anii 1796-1810

Episcopul Gherasim Adamovici a trecut la cele veșnice la 13 aprilie 1796. Putem înțelege că, în anii restaurației nobiliare, scaunul episcopal de la Sibiu a fost lăsat

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Gyemant, *op. cit.*, p. 285.

¹⁵³ Ilarion Pușcariu, *Documente...*, I, p. 163.

vacant. În fruntea Bisericii ardelene a fost numit din nou vicarul Ioan Popovici din Hondol (1796-1805)¹⁵⁴, apoi Nicolae Huțovici (1805-1811)¹⁵⁵.

În virtutea funcției sale, vicarul era și conducătorul Consistoriului, format din șase membri (unii dintre ei protopopi)¹⁵⁶, un notar și un notar substitut. Ședințele consistoriului se desfășurau la Sibiu, în locuința vicarului¹⁵⁷. La aceste ședințe nu participau toți membrii, protopopii asesori sosind pe rând. Protocoalele trebuiau înaintate lunar Guberniului. De multe ori aceasta se făcea cu întârziere, din cauza lipsei de personal. Intrucât asesorii nu erau remunerați (doar vicarul primea salariul de 400 fl. anual), notarul era singurul care trebuia să prelucraze actele și să le traducă în limba latină¹⁵⁸.

Biserica ardeleană a avut în perioada sedisvacanței o strânsă legătură cu Episcopia Aradului. Aici au fost săvârșite, la cererea Consistoriului, hirotoniile de preoți (în 1804 au fost 40 de hirotonii). Și tot de la Arad era procurat Sf. Mir, pentru care a fost plătit, în anul 1804, suma de 54 fl. (recuperată apoi de la protopopi)¹⁵⁹.

Motivul principal invocat pentru sedisvacanță l-a constituit acumularea de restanțe în colectarea taxei sidoxiale¹⁶⁰. Dintr-un raport realizat de guvernatorul Bánffy la o cerere a mitropolitului de Carloviț Stratimirovici, din 1798, de a se numi un episcop la Sibiu, reiese că cei doi episcopi Nichitici și Adamovici nu reușiseră să impună poporului plata regulată a taxei sidoxiale, astfel că salariul lor fusese plătit din fondul public, „care avea să fie despăgubit prin taxele sidoxiale”. Însă cum taxele nu erau încasate regulat, restanța (adică datoria Fondului sidoxial către Tezaurariat) se urcase la suma de 23.000 fl. Totodată, guvernatorul observa că fondul sidoxial era cu totul nesigur,

¹⁵⁴ Mitropolitul de Carloviț, Ștefan Stratimirovici, l-a numit, cu de la sine putere, încă la 4 mai 1796, ca vicar, pe Sava Popovici. Membrii Consistoriului de la Sibiu n-au ținut cont de această numire și l-au ales pe protopopul Ioan Popovici din Hondol (I. Mateiu, *op. cit.*, p. 43-44). Ioan Popovici a cârmuit Biserica ardeleană aproximativ 20 de ani: 11 ani între 1773-1784 (fără nici o remunerație), apoi 9 luni de la moartea lui Nichitici până la instalarea lui Adamovici, apoi încă nouă ani după moartea lui Adamovici.

¹⁵⁵ Huțovici a fost numit la 6 iunie 1805 și instalat de guvernatorul Bánffy la 30 iulie 1805 (I. Lupaș, „Doisprezece pețitori ai Episcopiei transilvane vacante de la 1796-1810”, în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, Editura Casa Școalelor, București, 1927, p. 420-421). A condus Biserica ardeleană până la instalarea lui Vasile Moga, la 29 iunie 1811 (I. Mateiu, *op. cit.*, p. 58).

¹⁵⁶ Cei șase membri ai Consistoriului din anul 1804 au fost: Ilie Popovici, protopop de Sibiu, Ioan Popovici, protopopul Corbilor, Nicolae Huțovici, protopopul Hunedoarei, Bucur Bobeș, paroh în Sibiu Iosefin, Ioan Popovici, paroh în Râșinari, Ștefan Marcu, paroh în Săliște. Notar a fost Aron Budai (Matei Voileanu, *Icoane din viața Bisericii. Anul 1804*, Sibiu, 1926, p. 4-5).

¹⁵⁷ Acesta a închiriat Consistoriului casele din curtea din spate ale locuinței sale, chiria de 60 fl. fiind plătită din Fondul sidoxial. Se prezintă un episod din luna martie 1804, când, plecat pentru treburi în protopopiatul său din Hondol, a încuiat camerele din față și l-a lăsat pe fiul său în casele din spate. La următoarea ședință consistorială, asesorii și-au exprimat nemulțumirea pentru ocuparea abuzivă a sediului Consistoriului, propunându-se ori ca fiul vicarului să plece, ori să se închirieze alt sediu. Vicarul a bătut în retrage, arătând că fiul său urma să plece în 2-3 zile (*Ibidem*, p. 21-23).

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 24-27.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶⁰ Ion Lupaș, „Doisprezece pețitori ai Episcopiei transilvane vacante de la 1796-1810”, în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, Editura Casa Școalelor, București, 1927, p. 407; I. Mateiu, *op. cit.*, p. 51.

neputându-se conta pe el. A propus ca viitorul episcop să fie plătit de la buget, iar Fondul sidoxial să fie folosit pentru înființarea de școli populare. În același timp, Guvernul ardelean a propus mărirea taxei sidoxiale de la 2 ^{1/2} cr. la 3 cr., precum și colectarea acesteia direct de la populație, de către preceptorii fiscali, degrevându-se preoții de această sarcină¹⁶¹.

Propunerile guvernatorului nu au fost acceptate de Cancelaria aulică. Astfel, preoții au continuat să strângă de la credincioși sidoxia, să o predea protopopilor care erau convocați în fiecare an la Sibiu ca să dea seama de sumele încasate¹⁶². În acest mod, restanța a scăzut în anul 1801 la doar 8253 fl., iar patru ani mai târziu exista un excedent de aproximativ 15.000 fl.¹⁶³

În pofida acestui fapt, autoritățile au fost foarte precaute în privința efectuării unor cheltuieli din Fondul sidoxial. A fost continuată plata directorului școlilor românești Dimitrie Eustativici, apoi Radu Tempea V¹⁶⁴ și Gheorghe Haines (1808-1813)¹⁶⁵, precum și a celor opt școli populare românești. Cererea lui Radu Tempea, ca să fie constituit un fond școlar ortodox rezultat dintr-o parte a veniturilor alodiale ale comunităților românești de pe *Fundus Regius*, din surplusul Fondului sidoxial și din sumele adunate prin colecte, nu a fost aprobată. La fel nici o cerere similară a lui Haines (care propunea și ca taxa sidoxială să fie mărită la 6 cr.)¹⁶⁶.

7. Circulație monetară, salarii, prețuri și impozite în Imperiul Habsburgilor la cumpăna secolelor XVIII-XIX

Studiul prezent poate părea mai greoi, datorită deselor referiri la situația financiară a Bisericii din monarhia habsburgică și la diferitele valute folosite. Tocmai din această

¹⁶¹ I. Mateiu, *op. cit.*, p. 51-53.

¹⁶² I. Lupaș, „O încercare de reunire a Bisericii române din Transilvania la 1793”, în *Studii, conferințe...*, I, p. 395.

¹⁶³ Idem, *Doisprezece pețitori...*, p. 414 și 420.

¹⁶⁴ Radu Tempea V a studiat la școala din Șchei, apoi la Gimnaziul evanghelic din Brașov. A absolvit și Cursul de normă de la Sibiu (1787), apoi a continuat cu studii de filozofie la Buda. În timpul războiului austro-ruso-turc (1788-1791) a fost translator pe lângă comandamentul austriac (M. Păcurariu, *Două sute de ani...*, p. 26).

¹⁶⁵ George Haines a fost originar din Mohu, lângă Sibiu. A absolvit Cursul de normă din Sibiu în anul 1786. Între 1790-97 a fost preot la biserica grecească din Brașov, în 1792 a devenit „administrator protopopesc” în Brașov (între 1799-1801 preot militar pentru soldații români din Regimentul de infanterie din Transilvania) (Mircea Păcurariu, *Două sute de ani...*, p. 30-31). În anul 1804, a cerut Guvernului să se înființeze pentru el o funcție nouă bisericească, aceea de provicar, plătit din *Fondul sidoxial* cu 400 fl. Consistoriul a răspuns Guvernului că noul post nu era necesar, nefiind de acord nici cu persoana lui Haines, care se afla în conflict cu Radu Tempea. Guvernul l-a sprijinit însă pe Haines (Matei Voileanu, *Icoane din viața bisericii. Anul 1804*, Sibiu, 1926, p. 18-20, 113-119). În 1805 Haines a fost numit protopop de Brașov (II), iar la 22 august 1808 a fost numit în funcția de director școlar, în locul lui Tempea (actul din 28 octombrie 1808, prin care Consistoriul anunța noua numire a fost publicat de Il. Pușcariu, *Documente...*, vol. I, p. 176).

¹⁶⁶ Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională...*, p. 287.

cauză, voi încheia cu o scurtă istorie monetară, cu date despre salariile diferitelor categorii socio-profesionale, despre prețuri, sistemul de impozitare existent în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Prin aceasta, numeroasele cifre enumerate devin mai puțin abstracte, iar faptele istorice prezentate mai vii și mai de înțeles pentru noi, care trăim la mai mult de două secole distanță.

7.1. Scurtă istorie monetară în spațiul habsburgic

La sfârșitul secolului al XVII-lea, deci la sosirea armatelor habsburgice, moneda cea mai folosită în Transilvania a fost florinul unguresc (prescurtat *Hfl.*, *ufl*)¹⁶⁷. Acesta era împărțit în 50 cruceri sau crețari (prescurtat *kr.*, *xr.* sau *cr.*) și 100 dinari (prescurtat *d.*), astfel că un crucer valora doi dinari. În spațiul german (deci și în cel austriac), au fost folosite mai multe monede, una dintre ele fiind așa-numitul florin renan (prescurtat *Rhfl* sau *rfl*), împărțit în 60 cruceri. În secolul XVIII au circulat în Transilvania, în paralel, atât florinul unguresc, cât și cel renan. Schimbul valutar era următorul: 5 rfl = 6 ufl. = 300 cr. = 600 d. (deci 1 cr. = 2 d.).

Datorită anarhiei monetare existente în spațiul german, în anul 1753 a fost semnată o convenție între Austria, Bavaria și alte state din sudul și vestul Germaniei, scopul fiind introducerea unei valute unice: florinul monedă convențională (prescurtat *fl. m.c.*). Valoarea sa a fost aceeași cu cea a mai vechiului florin renan. După introducerea fl. m.c., ufl. a ieșit din circulație. De aceea, toate indicațiile de florini (fl.) din acest studiu (dacă nu se indică altfel, adică ufl.) se referă la fl.m.c. sau florinul renan. Atât ufl, cât și rfl. au fost monezi de argint. Moneda de aur a fost talerul (*galbenul*), care, după 1753, valora 2 fl.m.c. Zlotul, întâlnit mai ales în documentele românești, este un termen sinonim cu florinul.

Începând cu anul 1762 au fost tipărite, datorită problemelor financiare provocate de Războiul de șapte ani, bancnote de hârtie. La început au fost imprimate bancnote în valoare de doar 18 milioane fl. În deceniile următoare au urmat alte emisiuni de bancnote, multe neanunțate, dar valorând în total peste un miliard de fl. În urma războaielor napoleoniene, Imperiul habsburgic a pierdut mai multe provincii. Teritoriile rămase au fost inundate de bancnotele din teritoriile pierdute. În asemenea condiții rata inflației a crescut galopant. În 1811 s-a decis scoaterea din circulație a bancnotelor devalorizate și înlocuirea lor printr-o nouă monedă, anume „valuta vieneză” (prescurtat *v.v.*), schimbul fiind de 5:1. Deci bancnota de 25 fl. a fost schimbată cu 5 fl. v.v. Rata de schimb între fl.m.c. (moneda convențională a florinului) și noua valută vieneză a fost de 2:5, deci 1 fl.m.c. = 2 fl. v.v. sau 2 fl. m.c. = 5 fl. v.v. = 25 fl. bancnotă.

Atât fl.m.c., cât și fl. v.v. au rămas în circulație, în paralel, până în anul 1858. La 19 septembrie 1857, Curtea a decis, printr-o patentă imperială, să introducă o monedă unică în monarhie, anume „valuta austriacă” (prescurtat *v.a.*). La 1 iulie 1858 au fost scoși din circulație toți fl.v.v., iar la 1 septembrie 1858 toți fl. m.c. (totuși, în comerțul

¹⁶⁷ Termenul maghiar este cel de forint, păstrat și azi ca monedă națională a Ungariei.

cu amănuntul, de exemplu pe piața din Sibiu, a continuat să se socotească în v.v.). Noul fl. v.a. avea 100 cruceri. Iar rata de schimb cu vechii fl.m.c. și fl. v.v. a fost următoarea: 100 fl. m.c. = 105 fl. v.a.; 100 fl. v.v. = 42 fl. v.a. Noua monedă fl.v.a a circulat și după înființarea statului dualist. În 1900 a fost introdusă pe piață o nouă monedă, anume coroana cu 100 Heller sau Fillér. Rata de schimb a fost 1:2, adică pentru 1 fl.v.a. s-au dat 2 coroane¹⁶⁸.

7.2. Salarii ale diferitelor categorii socio-profesionale din Transilvania sfârșitului de secol XVIII

Ce a însemnat practic salariul de 2000 fl. anual ai administratorilor episcopești Dionisie Novacovici și Sofronie Chirilovici? Dar salariul de 4000 fl. ai celor doi episcopi Nichitici și Adamovici? Pur și simplu a fost echivalentul salariului unui consilier gubernial (adică ministru din executivul Principatului). Trebuie însă ținut cont de importanta mențiune că salariul episcopului ortodox nu a fost acordat din bugetul de stat, ci din impozitarea propriilor credincioși. Iată care au fost salariile principalilor oficiali ardeleni în anul 1786¹⁶⁹:

	Salariu	Bani de chirie	Total
Guvernator	18.000	-	18.000
Tezaurariul	5000	210	5210
Episcopul catolic (doar ca membru în Guberniu!)	2000	280	2280
Președintele Stărilor (Președintele Dietei)	4500	280	4780
Primul consilier gubernial	4500	210	4710
Consilierii guberniali II-IV	2000	210	2210
Consilier gubernial V	4000	210	4210
Consilieri guberniali VI-XII	2000	210	2210
Consilieri guberniali XIII+XIV	1500	210	1710
Comitele Națiunii Săsești (primarul Sibiului)	2000	210	2210
Secretari guberniali I-V	1200	150	1350
Secretari guberniali VI-VIII	1000	150	1150
Registrator	1000	100	1100
Viceregistratori I-II	600	70	670
Secretari în registratură	400	55	455
Cancelarist	180	12 ½	192 ½

În 1795, membrii administrației orașelor săsești Brașov și Sibiu primeau următoarele salarii: 2000 fl. judele suprem (în Brașov) și primarul (în Sibiu), 1200 fl. administratorul orașenesc, șase senatori în vârstă câte 400 fl., cei 6 senatori tineri, a câte 300 fl., notarul 400 fl., viconotarul 300fl, oratorul sau președintele centumviratului 300 fl., medicul 300 fl., secretarii de cl. I, a 250 fl., cl II, a câte 200 fl., clasa III a

¹⁶⁸ Lorenz Sievert, *Beiträge zur Gewichts- und Geldgeschichte Siebenbürgens (12.-20.Jh)*, în „Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde. Herausgegeben vom Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde”, Gündelsheim/Neckar, an. 15 (86), 1992, nr. 1, p. 34-36 și nr. 2, p. 137-142.

¹⁶⁹ Herrmann, I, p. 134-135.

câte 150 fl., inginerul orașului 300 fl., șeful poliției 252 fl., juristul 200 fl., administratorul cărții funduare 270 fl., judecătorii din târguri (piețe), 120 fl., gardiștii de pe turnurile zidurilor orașului 40 fl., îngrijitorii fântânilor orașului 40 fl., traducătorul român 40 fl., coșarul 60 fl., curățătorii de noapte 48 fl., vidanjorii țigani 20 fl., moașele 50 fl., pompierul șef 50 fl., cei 4 colectori de taxe a câte 100 fl.¹⁷⁰.

În ceea ce privește salariile zilierilor, în anul 1793 Guberniul a stabilit în Transilvania trei zone de salarizare: I – orașele Sibiu, Brașov, Cluj; II – celelalte orașe și târguri; III – satele. Cuantumul salariilor, pe zi de muncă, au fost următoarele (în cruceri).

	Zona I		Zona II		Zona III	
	Cu mâncare	Fără mâncare	Cu mâncare	Fără mâncare	Cu mâncare	Fără mâncare
Cosaș	18	23	17	22	15	20
Culegător de fân	10	15	9	14	8	13
„săpat la porumb”	9	14	7,5	12,5	6	11
Luat jichii	6	11	5	10	4	9
Culegător de vie	6	11	5	10	4	9

Așadar, valoarea unui zile de hrană pentru zilieri era de 5 cr.¹⁷¹. Salariile zugravilor și zidarilor au fost însă ceva mai mari: 24-27 cr., iar ajutoarele lor 12-24 cr.¹⁷²

7.3. Sistemul de impozitare din Transilvania. Taxele stolare pentru credincioșii ortodocși

Se poate constata că taxa sidoxială de 2 cr., apoi de 2 ^{1/2} cr. a fost nesemnificativă. Celelalte impozite plătite de populație au fost mult mai mari. În Transilvania au existat mai multe sisteme de impozitare, însă în 1769 Brukenthal a introdus unul nou. Potrivit acestuia, fiecare persoană trebuia mai întâi să plătească o capitație. În funcție de venituri, au fost stabilite opt clase de capitație. În orașe ea a fost cunoscută drept *taxa mercatorum et opificum* (taxa negustorilor și a meșteșugarilor), fiind de 12 fl. – 21 fl. (orașe mici) sau 16 fl. – 27 fl. (orașe mari). La sate, taxele au fost mai mici, cel mai puțin plătind țiganii (doar 1-2 fl. anual). Scutiți de capitație au fost doar cei care locuiau la curtea stăpânului feudal, care nu aveau casă și care primeau hrană și îmbrăcăminte de la stăpân. Cei necăsătoriți trebuiau să plătească în plus 18 cr. (bărbații) sau 12 cr. (femeile). O a doua taxă, pe lângă capitație, a fost impozitul pe casă, de 5% din valoarea casei. Taxa pe pământul funciar constituia al treilea impozit, fiind plătit în funcție de calitatea pământului. Terenul arabil a fost impozitat cu 8, 12, 16 sau 20 cr. pe jumătate de jugăr. Fâneța era impozitată cu 8, 12, 16 sau 20 cr. pe jugăr; viile 12, 18, 24 sau 30 cr. 1/16 dintr-un jugăr. De asemenea au existat impozite pe animalele de casă, precum și pe alte surse de venit (10%)¹⁷³.

¹⁷⁰ *Ibidem*, II, p. 542-543.

¹⁷¹ *Ibidem*, II, p. 412 (Herrmann dă datele în dinari).

¹⁷² *Ibidem*, II, p. 593.

¹⁷³ Fr. Teutsch, *Geschichte des sächs. Volkes...*, II, p. 142-143.

Cuantumul taxei sidoxiale poate fi și mai bine înțeles, dacă se face comparația cu taxele stolare, adică cu ceea ce trebuiau să plătească credincioșii preoților, pentru serviciile divine oferite.

Prin patentă emisă de Maria Tereza la 6 noiembrie 1762, au fost fixate și următoarele taxe stolare: Botez, divorț, – 6 d. (deci 3 cr.), cununie 24 d., Bobotează (mersul cu crucea) – 3 d., înmormântare – 1 ufl, sărindar (40 Liturghii) – 6 ufl.¹⁷⁴

La 23 septembrie 1794, printr-un rescript împărătesc au fost fixate noi taxe stolare¹⁷⁵ pentru înmormântare (24 cr. pentru copil până la 7 ani, 2 fl. pentru bogat, 1 fl. pentru starea de mijloc, 30 cr. pentru săraci și fără plată pentru cei „de tot săraci”), precum și pentru „petrecania mortului” de către un alt preot decât parohul (6 cr.), sfințirea mesei la onomastică (3 cr.), sfeșanie (6 cr.), Liturghie (2 cr.), parastas (30 cr.), pomelnicul morților peste an (12 cr.), pentru „câți stâlpi ai Evangheliei vrea cineva să se cetească pentru mort, pentru tot stâlpul” (12 cr.), citirea Psaltirii (1 fl.), citirea unui Paraclis (3 cr.), Bobotează (3 cr.), sfințirea apei în fiecare duminică¹⁷⁶ (3 fl. 6 cr. pentru toate 52 de duminici de peste an), sărindar întreg (5 fl.), apoi „protopopului pentru că va da testimoniu la prilejul căsătoriei, că s-au strigat în biserică de trei ori – 6 cr.). Trebuie menționat faptul că taxele acestor slujbe (cu excepția înmormântării) erau benevole.

7.4. Prețuri în Transilvania în a doua jumătate a secolului XVIII

În anul 1758, o ferdelă (22-23 litre) de grâu se vindea cu 13-18 cr., una de ovăz ori orz cu 4,5-9 cr., una de porumb cu 9-17 cr., o vadră de vin cu 15-21 cr., un miel cu 15-20 cr., o găină cu 1,5 - 4,5 cr., un stup cu 30 cr. – 1 fl., un car de fân cu 1 fl. 30 cr. – 2 fl. 30 cr.¹⁷⁷

Prețul mediu al unui cal de artilerie era în 1783 de 41-43 fl., al unui cal de tracțiune între 33-43 fl.¹⁷⁸ Prețul unui porc se situa între 8-10 fl.¹⁷⁹ (p. 209).

După cum am arătat mai sus, la cumpăna dintre secolele XVIII-XIX a intervenit o inflație galopantă. O câblă (aprox. 88 litre) de grâu a costat la Sibiu în octombrie 1797 – 2 fl. 12 cr., în 1801 – 3 fl. 36 cr., în 1802 – 4 fl. 36 cr., în 1803 – 6 fl. 18 cr., în 1805 – 10 fl. 36 cr., în 1806 – 12 fl. 12 cr. În ceea ce privește câbla de porumb, ea a costat în 1797 – 51 cr., în 1806 – 9 fl. 12 cr.; prețul ovăzului a crescut de la 44 cr. în noiembrie 1797 la 7 fl. 24 cr. în 1806.

În asemenea condiții, nu ne putem decât mira de cinismul autorităților care afirmau că nu există bani pentru salarizarea unui episcop ortodox și pentru susținerea mai

¹⁷⁴ Patentă a fost tipărită în original și în traducere românească de A. Bunea, *op. cit.*, p. 244-249.

¹⁷⁵ Il. Pușcariu, *Documente...*, p. 168-170.

¹⁷⁶ „Care va vrea ca în toate duminicile în casa sa să se facă apă sfințită”.

¹⁷⁷ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 413. Bunea concluzionează: „de sine înțelegându-se că banii erau neasemănat mai scumpi decât astăzi”, adică în 1902!

¹⁷⁸ Herrmann, II, p. 165, nota 1.

¹⁷⁹ *Ibidem*, II, p. 209.

multor școli confesionale, păstrând totodată taxa sidoxială la valoarea de 2,5 cr. Abia la începutul păstoririi episcopului Moga a fost permisă dublarea taxei (!) și finanțarea a 14 școli și plata mai multor funcționari bisericești și profesori de la Seminar. Însă despre strădaniile episcopului Moga, apoi a urmașului său, Andrei Șaguna, voi reveni într-un alt studiu.

The Juridical Status and the Dotation of the Eastern Orthodox Church in Transylvania between 1761 and 1810. The Sidoxia Fund. Similarities and Dissimilarities with other Confessions within the Habsburg Monarchy. The author analyzes the restoration of the Eastern Orthodox Bishopric in Transylvania in the late 18th century. After the establishment of the Greek-Catholic Church between 1698 and 1701, the Court in Vienna considered all Romanians united with the Church of Rome, and the Orthodox Church nonexistent. After the civil war in defense of Eastern Orthodoxy (1744-1761), the Habsburg authorities assigned the Serbian Bishop of Buda to administer the Eastern Orthodox believers in Transylvania, being remunerated by the state budget. Later on, Emperor Joseph II decided to restore the Eastern Orthodox Bishopric. Due to the inferior status of Orthodoxy, that of tolerated confession, the sovereign was not able to provide it with an appropriate state dotation, and thus established a church tax that all Orthodox families in the Principality had to pay for the remuneration of the Bishop. The amount of this tax was extremely low (2 and then 2 ½ kreuzers, i.e. the price of two chickens), the funds were insufficient, and thus the authorities decided that the Bishopric See in Sibiu remain vacant between 1796 and 1810.

O PROBLEMĂ NEREZOLVATĂ A TEOLOGIEI LITURGICE: EPICLEZA TRADIȚIEI APOSTOLICE

LECT. DR. CIPRIAN-IOAN STREZA

Substantivul grec ἐπίκλησις ce provine de la verbul ἐπικαλέω care înseamnă a chema, a invoca, este termenul uzual folosit în cult pentru a desemna o rugăciune în care Sfântul Duh este invocat pentru a veni și a sfinți materia Sfintelor Taine și pe credincioși. În mod particular, epicleza a devenit termenul consacrat pentru acea secțiune a anaforalei euharistice în care preotul cere lui Dumnezeu Tatăl să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra Darurilor pentru a le sfinți și a le transforma în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos¹.

Originea epiclezei poate fi găsită în schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost preluată și reformulată în cultul creștin devenind astfel structura de bază al oricărui textului euharistic.

Secțiunea a treia de cerere (*Rahem* = ai milă, Doamne) a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) a fost modelul original preluat din cultul iudaic după care în Liturgia apostolică erau formulate cererile comunității care culminau printr-o invocare de venire a Mântuitorului². O astfel de epicleză simplă a fost expresia „Maranatha” din

¹ Studiile referitoare la epicleza euharistică sunt numeroase, merită însă a fi amintite cele mai importante dintre ele: F. Cabrol, *Epiclese*, DACL 5/1 (1922), p. 124-184; Odo Casel, *Zur Epiklese*, JLTW 3 (1923), p. 100-102; G. Dix, *The Epiclesis: Some Considerations*, Theology 29 (1934), p. 287-294; Idem, *The Origins of the Epiclesis*, Theology 28 (1934), p. 187-202; P. Huillier, *La théologie de l'epiclese*, Verbum Caro 14 (1960), p. 307-327; J. H. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit the eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966)*, (=Alcuin Club Collections 57), Great Woking, 1975; Idem, *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, în A. Heinz, Heinrich Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg, Basel, Wien, 1992, p. 283-291; G. Wagner, *Zum Problem der Epiklese im Abendland*, Orthodoxes Forum 2 (1988), p. 57-68. B. Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 53 (1969), p. 402-420.

Momentul prefacerii darurilor a fost un continuu subiect de dispută între teologii ortodocși și cei romano-catolici. O analiză sintetică a întregii acestei dezbateri și propuneri concrete pentru concilierea celor două puncte de vedere le dă Robert Taft în articolul său: *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, Ostkirchliche Studien 45 (1996), p. 201-226.

² Pentru Louis Ligier, Louis Bouyer, Cesare Giraudo și Thomas Talley definirea originii epiclezei ține de analiza și înțelegerea contextul cultic iudaic al secolelor I î.d.H-I d. H. A se vedea: Louis Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue

Didahia 10, 5³ ce are sensul imperativ de: „Vino, Doamne!”⁴, sau repetata chemare a Numelui Mântuitorului și a Sfântului Duh, așa cum apare în Actele apocrife ale lui Toma scrise în jurul anului 200 în Siria⁵.

Sfântului Iustin Martirul și Filosoful vorbește în *Apologia* I, 66, 2 de pâinea ce a fost sfințită „prin cuvântul rugăciunii, care este de la El.”⁶ Marele apologet subliniază astfel faptul că transformarea elementelor euharistice avea loc în urma unei rugăciuni care era rostită în conformitate cu modelul oferit de Mântuitorul la Cina cea de Taină⁷.

În primele trei secole, în condițiile în care terminologia trinitară nu fusese încă precizată, pentru prefacerea darurilor era invocat și Logosul divin, așa cum este cazul anaforalei lui Serapion din Thmuis:

„Dumnezeule al adevărului, să vină Cuvântul Tău cel Sfânt asupra pâinii acesteia pentru ca pâinea să se facă Trupul Cuvântului și asupra potirului acestuia, ca să devină potirul Sângele adevărului” [Ἐπιδημησάτω Θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας]⁸.

Abia din secolul patru începând, odată cu definițiile dogmatice ale primelor sinoade ecumenice, epicleza a atins forma ei definitivă în care rolul sfințitor era atribuit în exclusivitate Persoanei Sfântului Duh și în care era menționată și cererea specială de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului. În acest sens, mărturia Sfântului Chiril al Ierusalimului din *Catehezele mistagogice* (V, 7) este elocventă: „Apoi

théologique 82 (1960), p. 40-55; Idem, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20; Idem, *Pêché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Theologie 48, Paris, 1961, p. 289-307, 399-444. Idem, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur I (1968), p. 19-57; Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968; Cesare Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, (Roma, 1981); Thomas Talley, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, Studia Liturgica 11 (1976), p. 138-158; Idem, *From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question*, Worship 50 (1976), p. 115-137; Idem, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, Worship 58 (1984), p. 404-19; Idem, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, La Maison-Dieu 191 (1992), p. 15-43; Idem, *De la Berakah a l'Eucharistie: une question a réexaminer*, La Maison-Dieu 125 (1976), p. 11-39.

³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 66.

⁴ O analiză detaliată a sensului acestei exclamații poate fi găsită la Palle Dinesen, *Die Epiklese im Ramen altkirchlicher Liturgien. Eine Studie über die eucharistische Epiklese*, Studia Theologica 16 (1962), p. 42-107.

⁵ Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, Theologische Quartalschrift 174 (1994), p. 216-220; A se vedea și Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, Oriens Christianus 80 (1996), p. 177-200.

⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*.. p. 70.

⁷ Întreaga problematică a acestui enigmatic text este magistral expusă de G.J.Cuming în *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 31(1980), p. 80-82; Un răspuns pertinent la opiniile expuse de Cuming îl dă A. Gelston, în *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 33(1982), p. 172-175. A se vedea și: Pr. Prof. P. Vintilescu, *Încercări de istoria liturghiei*, București, 1932, p. 89.

⁸ *Ibidem*, p. 130.

sfințindu-ne pe noi înșine prin aceste imnuri duhovnicești, rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni să trimită Duhul Său cel Sfânt peste darurile puse înainte pentru ca să prefacă pâinea în Trupul lui Hristos și vinul în Sângele lui Hristos”⁹.

Evoluția textului euharistic a fost un amplu proces ce a făcut ca această secțiune atât de importantă a textului euharistic să apară în poziții diferite în Liturgiile Răsăritului Ortodox. Astfel, în tradiția alexandrină epicleza urmează după Trisaghionul biblic în contextul laudei aduse Creatorului a toate. Ideea umplerii de slavă a toate prin venirea Mântuitorului în lume este, în anafora Sfântului Marcu, punctul de plecare și premisa cererii pentru ca și darurile puse înainte să se umple de binecuvântare prin venirea Sfântului Duh¹⁰. În tradiția est-siriană epicleza apare la sfârșitul anaforei fiind strâns legată de doxologia finală¹¹, iar în cea vest-siriană ea alcătuiește un tot unitar alături de cuvintele de instituire și anamneză¹².

În opinia lui Robert Taft sensul evoluției epiclezei a fost de la „invocarea Logosului la cea a Sfântului Duh”¹³, însă G. Winkler a nuanțat acest punct de vedere arătând că epicleza a evoluat de la invocarea Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh la cererea concretă de trimitere a Mângâietorului asupra darurilor¹⁴. Cercetătoarea de la Tübingen a făcut distincția între două tipuri fundamentale de anafore euharistice, unul sirian-epicletic și altul grec-hristocentric¹⁵: în primul dintre ele, prin imperativul „vino!” Sfântul Duhul este invocat să coboare asupra comunității, iar într-o evoluție ulterioară și asupra darurilor, pe când în cel de al doilea tip, în epicleza ce este strâns legată de

⁹ A. Piédagnel (ed), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (= Sources Chrétiennes 126), Paris 1966, p. 154-155: Ἐἵτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων, παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστείλαι ἐπὶ τὰ προκειμένα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Aceași idee o expune și Teodor de Mopsuestia în *Omiliile sale catehetice* (15, 11) afirmând că venirea Sfântului Duh duce la prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Mântuitorului; a se vedea: R. Tonneau, și R. Devreese, (eds.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, (= Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949, p. 476.

¹⁰ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 112. A se vedea toate anaforele acestei tradiții în *Ibidem*, p. 101-203.

¹¹ *Ibidem*, p. 374-410.

¹² *Ibidem*, p. 204-373.

¹³ R. F. Taft, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, în A. Heinz, și H. Rennings, (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg / Basel / Wien, 1992, p. 489-502.

¹⁴ Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen...*, p. 219-220. A se vedea și sintetizarea întregii contribuții a cercetătoarei de la Tübingen la elucidarea originii și evoluției epiclezei și a sanctusului făcută de M. E. Johnson, în articolul: *The origins of the anaphoral use of the Sanctus and Epiclesis revisited. The contribution of Gabriele Winkler and its implications*, la Feulner, H. J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, (= OCA 260), Roma, 2000, p. 405-42.

¹⁵ Distincția aceasta este preluată de Winkler de la H. A. J. Wengmann, *Genealogie des Eucharistiegebets*, Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991), p. 193-216.

cuvintele de instituire și de anamneză, este cerută trimiterea Sfântului Duh de către Tatăl sau Fiul asupra darurilor¹⁶.

Diferența aceasta fundamentală între cele două tipuri de epicleze fusese remarcată încă din 1972 de Sebastian Brock care a demonstrat că cele mai vechi texte euharistice folosesc verbul „a veni” pentru a invoca venirea Mântuitorului sau a Sfântului Duh, pe când în anaforalele mai evoluate ale secolului V, verbul dominant este „a trimite”, căci Tatăl sau însuși Mântuitorul Iisus Hristos este rugat să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra darurilor¹⁷.

Pentru Teologia liturgică contemporană distincția făcută de Sebastian Brock rămâne normativă. Problematică este însă apariția într-o serie de anafore euharistice foarte vechi, precum Tradiția apostolică a Sfântului Ipolit, a unei epicleze mai evoluate în care folosește verbul „a trimite”, fără însă a se preciza în mod expres cererea de prefăcere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, cum o vor face epiclezele euharistice de mai târziu.

Înainte de a analiza în detaliu structura epiclezei Tradiției Apostolice, câteva date despre această scriere merită a fi amintite pentru a putea fi subliniată vechimea și unicitatea ei.

Până la începutul secolul XX, ea nu a fost cunoscută decât cu titlul ei, care apare pe soclul unei statui descoperite la Roma în 1551, care îl înfățișează pe Ipolit în costum de filosof, șezând pe un scaun. Inscripția în limba greacă conține ciclul pascal al lui Ipolit și o listă a cărților mai însemnate ale sale. În prima jumătate a acestei liste, sunt menționate următoarele două titluri: *Despre haruri* (Περὶ χαρισμάτων) și *Tradiția apostolică* (Ἀποστολική παράδοξ). Nici o lucrare însă cu acest titlu nu era cunoscută până la acea dată și nu era cert faptul dacă este vorba de o singură lucrare sau de două lucrări distincte ale aceluiași autor.

Când în 1848 Henry Tattam a editat o lucrare compozită compusă din Rânduiala bisericească apostolică, dintr-o altă lucrare necunoscută, denumită mai apoi *Rânduiala bisericească egipteană*, și dintr-o versiune a ultimei cărți a *Constituțiilor Apostolice*, s-a pus pentru prima dată problema documentului central al acestei colecții și a

¹⁶ G. Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, Oriens Christianus 80 (1996), p. 196-198.

¹⁷ S. Brock, *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines*: Symposion Syriacum 1972, célébré dans les jours 2631 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications (=OCP 197), Roma, 1974, p. 210-211. A se vedea, de asemenea, alte două lucrări fundamentale ale aceluiași autor: *Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches*: în R. F. Taft, / Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 2529 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 377-406; Idem, *Towards a typology of the Epiklesis in the west Syrian anaphoras*, în Feulner, H. J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260, Roma, 2000, p. 173-92.

raportului cu alte documente, care prezenta mari asemănări. În 1870 Daniel von Haneberg publică un nou document paralel *Rânduiei bisericești egiptene*, lucrare intitulată *Canoanele* lui Ipolit. Același paralelism a putut fi observat și în cazul lucrării *Testamentum Domini*, editată de Rahmani în 1899. Sunt apoi descoperite și alte traduceri paralele mai mult sau mai puțin prelucrate ale *Rânduiei bisericești egiptene*: cea sahidică în 1878, cea etiopiană în 1904 și cea latină în 1900, care este cuprinsă în *Palimpsestul* de la Verona. De asemenea, asemănări cu *Rânduiala bisericească egipteană* indica și un scurt text descoperit în 1856, un extras din cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, numit *Epitome a Constituțiilor Apostolice* sau *Constituțiile Sfinților Apostoli*, [date] prin Ipolit. Acest document însă păstrează față de sursa de inspirație o oarecare independență¹⁸. Astfel, la începutul secolului XX existau cinci documente paralele, evident înrudite:

1. *Constituțiile Apostolice* cartea a VIII-a (limba greacă)
2. *Epitome*
3. *Rânduiala bisericească egipteană* (limba latină, limba coptă, dialectul sahidic și bohairic, limba arabă și etiopiană)
4. *Testamentum Domini* (limba siriacă)
5. *Canoanele Sfântului Ipolit* (limba arabă)

Soluția definitivă referitoare la relația dintre aceste documente a fost dată în 1910 de E. Schwartz¹⁹ și confirmată de cercetările lui R. H. Connolly²⁰. Cei doi liturgiști, independent unul față de celălalt, au ajuns la următoarele concluzii:

1. Documentul central de care depind toate celelalte lucrări este pretinsa *Rânduiala bisericească egipteană*, așa cum s-a păstrat ea în colecția numită Sinodosul alexandrin și în mod parțial în *Palimpsestul* de la Verona.

2. Acest document nu este altul decât Tradiția apostolică a lui Ipolit, deoarece două din lucrările derivate (*Epitome* și *Canoanele* lui Ipolit) poartă numele lui Ipolit și datorită faptului că fragmentele latine ale textului de la Verona conțin un prolog care evidențiază că lucrarea se referă la tradiția apostolică iar cea precedentă face referire la harisme²¹, ceea ce evident trimite la inscripția de pe soclul statuii descoperite la Roma. Rămâne doar incertă personalitatea lui Ipolit.

Despre această personalitate datele pe care istoria bisericească le conservă sunt destul de confuze²². Ipolit apare ca un scriitor fecund de la începutul secolului

¹⁸ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, p. X.

¹⁹ *Über die pseudoapostolischen Krchenordnungen*, Strasbourg 1910.

²⁰ *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents*, (Texts and Studies VIII, 4), Cambridge 1916.

²¹ Autenticitatea acestui prolog este confirmată de Constituțiile Apostolice și de versiunea etiopiană a documentului: B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte...*, p. XI.

²² O documentare completă la acest subiect poate fi găsită la G. Bovini, *Sant' Ippolito dottore e martire del III secolo*, Rome 1943.

al treilea, ale cărui opere sunt amintite de Eusebiu de Cezareea, de Sfântul Irineu, de Sfântul Fotie și de alții. Cât privește însă identificarea acestei personalități, cercetătorii s-au oprit fie la preotul Ipolit, martirizat în anul 235 și sărbătorit în ziua de 13 august, fie la episcopul Portus Romanus, martirizat în anul 253 și sărbătorit pe data de 22 august²³. Lucrarea a fost datată ca fiind scrisă la Roma în jurul anului 215 al erei creștine²⁴, sau chiar în Alexandria sau în Siria²⁵. Dat fiind faptul că originalul grec nu s-a păstrat, despre data probabilă a acestei scrieri pot vorbi doar mărturiile interne ale textului, așa cum a fost el reconstituit de către Gregory Dix²⁶ și Bernard Botte²⁷. Lucrarea debutează cu un foarte scurt prolog, după care sunt redate câteva formulare de rugăciune pentru hirotonirea unui arhiereu, unui preot și unui diacon. În cazul hirotoniei arhiereului lucrarea reproduce și textul anaforalei pe care noul hirotonit urma să îl rostească, dacă voia, în cadrul Sfintei Liturghii, deși îi era permisă improvizarea propriei rugăciuni euharistice. Urmează apoi reglementări privind conduita văduvelor, a citeșilor, a fecioarelor, a ipodiaconilor și a celor ce aveau darul vindecărilor (cap. 11-15). Pe pagini largi apoi, în capitolele 16-23, Tradiția Apostolică descrie întregul proces al inițierii creștine, începând cu rânduiala primirii în catehumenat, după care se dă o listă de profesii incompatibile cu morala creștină, la care neofitul trebuia să renunțe după primirea lui în sânul Bisericii. Este redat apoi, ritualul baptismal atât pentru adulți cât și pentru copii, după care urmează ritualul mirungerii și al împărtășirii. Ultima parte a lucrării (cap. 24-36) tratează despre alte subiecte referitoare la cultul Bisericii, cum ar fi modul în care se frânge pâinea euharistică, și în care se desfășoară o agapă creștină, timpurile rugăciunii zilnice, respectarea postului înainte de Paști, modul primirii Sfintei Împărtășanii, și folosul folosirii semnelor sfintei Cruci. Lucrarea se încheie prin îndemnul de a respecta toate cele propovăduite de Sfinții Apostoli, singurul fapt care poate opri înmulțirea ereziilor.

²³ A se vedea detaliata expunere a lui J. M. Hanssens, în *La Liturgie d'Hippolyte, ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere*, Roma 1959, ed. a doua 1965, (Orientalia Christiana Analecta 155) p. 247-350.

²⁴ Vastă bibliografie și literatură secundară la acest subiect oferă Jean Magne, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxe des saints Apotres* (Paris 1975), p. 193-225. De asemenea, a se vedea: Altaner, *Patrologie*, p. 82-4, 557-8; Bradshaw, *Kirchenordnungen.....*, p. 668; O ipoteză împotriva atribuirii Tradiției Apostolice lui Ipolit prezintă Marcel Metzger, în *Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique*, Ecclesia Orans 5 (1988), p. 241-59.

²⁵ Ritualul cultic pe care îl înfățișează Tradiția Apostolică prezintă însă mai multe asemănări cu cel conservat în tradiția răsăriteană, decât cu cel pe care îl păstrează tradiția apuseană. A se vedea: Erich Segelberg, *The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, Oriens Christianus 48 (1964), pp. 268-81.

²⁶ *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968.

²⁷ *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963; A se vedea, de asemenea, G. J. Cumming, *Hippolytus. A Text for Students*, (=Grove Liturgical Study 8), 1976.

Epicleza Tradiției Apostolice: interpolație sau text euharistic primar?

Tradiția Apostolică nu este o carte de cult propriu-zisă, însă conține formulare euhologice aflate în uz în secolul al treilea. În ceea ce privește anaforaua euharistică, lucrarea descrie două celebrări: una legată de hirotonia unui arhiereu și alta postbaptismală. Iată textele de interes liturgic major ale Tradiției Apostolice²⁸:

Capitolul 4:

„După ce episcopul a fost hirotonit, toți îi dau sărutarea păcii, salutându-l pentru că s-a făcut vrednic [de aceasta]. Apoi, diaconii trebuie să aducă darurile de jertfă și episcopul, întinzând mâinile peste aceste daruri, împreună cu toți preoții să mulțumească, zicând:

- Domnul să fie cu voi (cu toți)!
- Și tot poporul să răspundă: – Și cu Duhul tău!
- Sus să avem inimile!
- Avem către Domnul!
- Să mulțumim Domnului!
- Cu vrednicie și cu dreptate!

Apoi să continue (episcopul) spunând:

Îți mulțumim, Doamne, prin preaiubitul Tău Fiu Iisus Hristos, pe Care, în zilele acestea mai de pe urmă, ni L-ai trimis Mântuitor, Răscumpărător și Vestitor al voii Tale, El, Care este Cuvântul Tău nedespărțit, prin Care ai făcut toate, și întru Care ai binevoit; pe Care l-ai trimis din cer în sânul Fecioarei și zămislindu-Se, S-a întrupat și S-a arătat ca Fiul Tău, născut din Duhul Sfânt și din Fecioara; Care, împlinind voia Ta și dobândindu-ți un popor sfânt, și-a întins mâinile Sale, când a pățimit, pentru a elibera de suferință pe cei care au crezut întru Tine;

Și când S-a dat la patima de bunăvoie, pentru a distruge moartea, a rupe legăturile diavolului și a călca în picioare iadul și a aduce la lumină pe cei drepți, și a fixa hotarul (iadului), a arăta Învierea Sa, luând pâine Ți-a mulțumit, zicând: Luați, mâncați; acesta este Trupul meu, carele se frânge pentru voi. De asemenea, și paharul zicând: Acesta este Sângele meu, carele pentru voi se varsă; Când faceți aceasta, să o faceți întru pomenirea mea.

Aducându-ne deci aminte de moartea și de Învierea Sa, noi îți aducem această pâine și acest potir, mulțumindu-Ți pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-ți aducem aceasta slujbă.

Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la sfintele Tale Taine de a se împărtăși, (altă variantă de traducere: adunându-i într-unul, dă celor care se împărtășesc,

²⁸ Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968, p. 4-9; 18-19. Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, p. 11-17; 28-29; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 80-81

de a se împărtăși), spre umplere de Duhul Sfânt pentru întărirea credinței lor în adevăr, ca să Te laudăm și să Te mărim prin Fiul Tău Iisus Hristos, pentru că Ție se cuvine laudă și cinste împreună cu Duhul Tău cel Sfânt în sfânta Ta Biserică, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!”.

Capitolul 9, 3-5:

Iar episcopul să mulțumească, așa cum am spus mai sus. Nu este absolut deloc necesar ca el să rostească aceleași cuvinte pe care noi le-am reprodus, ca și cum s-ar sili să recite din memorie, aducând mulțumire lui Dumnezeu; dar să se roage fiecare după cum poate. Dacă cineva este în stare să se roage destul de mult și să rostească o rugăciune solemnă, este un lucru bun. Dar dacă cineva, când se roagă, spune o rugăciune scurtă (măsurată, limitată), să nu fie împiedicat, numai ceea ce rostește să fie cu adevărat ortodox.

Capitolul 21: Liturghia baptismală

Apoi darurile sunt aduse înaintea episcopului de către diaconi. Acesta va mulțumi asupra pâinii, pentru (ca să fie) forma, (ceea ce grecii numesc antetipul) Trupului lui Hristos, și asupra potirului, pentru ca el să fie chipul (pe care grecii o numesc homoïoma = asemănarea) Sângelui, care s-a vărsat pentru toți cei ce cred în El²⁹ (și) asupra laptelui amestecat cu miere, pentru a indica împlinirea făgăduinței făcute părinților noștri, în care El a vorbit de pământul din care curge lapte și miere; în care, (pentru care), de asemenea, Hristos și-a dat Trupul Său, prin care cei care cred sunt hrăniți precum niște copii mici, făcând dulce amărăciunea inimii prin dulceața cuvântului Său; asupra apei adusă ca ofrandă pentru a semnifica spălarea, pentru ca omul interior, care este sufletul, să primească același lucru ca și trupul.[...]

Când a frânt pâinea, (episcopul), dând fiecăruia, să spună: Pâinea cerească în Iisus Hristos. Iar cel care primește să răspundă: Amin.

Dacă nu sunt preoți suficienți, diaconii să țină potirele și să stea în ordine și cu bunăcuviință: primul să țină apa, al doilea laptele, al treilea vinul. Și cei care primesc (Euharistia) gustă din fiecare din cele trei potire și de fiecare dată, cel care va da, va zice: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic. Cel care va primi va spune: Amin; apoi: În Domnul Iisus Hristos, (la care va răspunde: Amin) și mai apoi: În Dumnezeu Duhul Sfânt și Sfânta Biserică. El va spune: Amin. Se va face astfel pentru fiecare din cei care se împărtășesc. După ce se va termina aceasta, fiecare se va sili a face fapte bune.”

Din aceste texte euhologice rezultă că anaforaua euharistică are toate caracteristicile unui text euhologic primar, căci nu apare, ca în celelalte anaforale orientale, care au fost influențate de *Constituțiile Apostolice*, o enumerare a tuturor binefacerilor lui Dumnezeu făcute neamului omenesc, ci, aici tema unică a formularului

²⁹ Aici textul latin al palimpsestului de la Verona diferă față de versiunea boharică prin unele glose ale traducătorului, Botte, *La Tradition Apostolique*...p. 54-55.

euhologic este opera de mântuire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos³⁰. Formal se pot distinge în această anafora șase părți:

1. Dialogul introductiv: Sursum corda
2. Prefața
3. Cuvintele de instituire
4. Anamneza
5. Epicleza
6. Doxologia finală

Distincția dintre aceste părți nu este atât de evidentă ca în anaforele de mai târziu, totuși, structura de baza pe care acestea o au, poate fi regăsită cel puțin într-o formă embrionară în acest formular euhologic. Lipsește doar Sanctusul, adăugat în anafora mai târziu, și dipticele, care în timpul lui Ipolit erau rostite înainte de sărutarea păcii (capitolul 21)³¹.

Problematică este secțiunea epiclezei în această anafora euharistică datorită dificultății traducerii textului latin, în acest pasaj destul de confuz, și datorită pnevmatologiei foarte elaborate pentru anul 215 pe care o conține³²:

„Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la sfintele (Tale Taine) de a se împărtăși, spre umplere de Duhul Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr,” [Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percepiunt de sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate...]”³³

În ceea ce privește prima problemă, cea *filologică*, textul greu de tradus al palimpsestului de la Verona se distinge prin cele trei părți ale sale: 1. O cerere de trimitere a Sfântului Duh: (Et petimus....ecclesiae), 2. o propoziție participială, care nu are complement: (in unum congregans) și 3. o rugăciune pentru roadele împărtășirii. Dificultatea vine de la faptul că participiul „congregans” se poate referi atât la ceea ce îl precedă (ecclesia) cât și la ceea ce îi urmează (omnibus). La toate acestea se adaugă și lipsa unei conjuncții coordonatoare care să raporteze verbul des la propoziția precedentă. Această stare de lucruri l-au făcut pe Gr. Dix să afirme că aici este vorba de o remaniere mai

³⁰ Bernard Botte (ed.), *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique*, (=Sources Chrétiennes 11 bis), Paris 1946, p. 22.

³¹ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*...p. 55

³² O reconstituire a textului epiclezei încearcă R.H. Connolly, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, în *Journal of Theological Studies* 39(1938), p. 350; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, p. 80; G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968, p. 75-78; C.C. Richardson, *The So-Called Epiclesis in Hippolytus*, *The Harvard Theological Review* 40(1947), p. 101-108.

³³ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*...p. 33, Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*... p. 81.

târzie, ce ar fi suferit-o textul, dat fiind faptul că *Testamentum Domini*, document derivat din această lucrare, nu are nici o invocare a Sfântului Duh.³⁴ Traducerea propusă de Dix este aspru criticată de Richardson³⁵ iar o reconstituire critică, bazată pe riguroase cunoștințe filologice, o face B. Botte³⁶, pornind de la varianta latină a textului de la Verona și folosind formularul euhologic al Constituțiilor Apostolice ca sugestie pentru alegerea cuvintelor. Iată textul propus de el: Καὶ ἀξιουμέν σε ὅπως ἀποστείλης τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐπὶ τὴν προσφορὰν τῆς ἐκκλησίας. εἰ ἔν συνάγων, δὸς πᾶσιν τοῖς μεταλαβοῦσιν ἁγίοις εἰς πληρωσιν πνεύματος ἁγίου πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ.

În propoziția εἰ ἔν συνάγων participiul nu are complement. În mod frecvent însă, în limba greacă participiul poate să apară fără complement, mai ales, dacă acesta apare deja menționat în context. Problema rămâne însă la ce se raportează această propoziție participială (în unum congregans), la ceea ce o precede sau la ceea ce îi urmează? Dacă este raportată la propoziția precedentă expresiei i se poate da o valoare finală. Pentru a exprima o idee finală, greaca clasică folosește în acest sens participiul futur, totuși în koinē în același sens este folosit și participiul prezent. Traducerea atunci ar fi: „Te rugăm, trimite Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii, spre a o aduna într-unul (în unitate).” Botte și Connolly raportează acest participiu la ceea ce urmează și propun următoarea traducere: „Te rugăm, trimite Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii. Adunându-i într-unul, dă, tuturor sfinților, care se împărtășesc, (să se împărtășească)”³⁷ pentru a fi umpluți de Duhul Sfânt, spre întărirea credinței în adevăr”. Această traducere corespunde și teologiei lui Ipolit, care cunoscând deosebit de bine opera Sfântului Irineu, folosește în mod evident simbolismul boabelor de grâu adunate într-un singur aluat, ca imagine a unității Bisericii, care celebrează neconținut misterul euharistic³⁸.

În ceea ce privește *problema doctrinară* pe care o ridică epicleza Tradiției Apostolice s-a afirmat că, ea această secțiune epicletică, ar fi o interpolație a secolului patru în textul euharistic original³⁹. Totuși, trebuie remarcat faptul că Sfântul Duh nu este invocat

³⁴ G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968, p. 75-79; în lucrarea sa *The Shape of Liturgy*, Westminster, 1944, p. 158, el susține că textul epiclezei Tradiției Apostolice a suferit o remaniere în secolului patru, și rezolvă greutățile gramaticale prin eliminarea propoziției: Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, propunând traducerea următoare: „Noi te rugăm să dai tuturor sfinților care se împărtășesc, să fie uniți cu Tine, spre umplere cu Duhul Sfânt...”

³⁵ *The So-Called Epiclesis in Hippolytus*, The Harvard Theological Review 40(1947), p. 101-108.

³⁶ *L'epiclese de l'anaphore d'Hippolyte*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 14(1947) p. 248-251.

³⁷ Aici se poate deduce din μεταλαβοῦσιν infinitivul μεταλαβεῖν, pe care autorul a considerat a fi nepotrivit de a-l aminti.

³⁸ A se vedea pe larg dezbătută această temă la Luigi Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9.4 und 10.5*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44, Münster, 1966.

³⁹ O analiză detaliată a discuțiilor despre epicleza Tradiției Apostolice poate fi găsită la G.J. Cuming (ed.), *Essays on Hippolytus*, Bramcote, Notts., 1978, (=Grove Liturgical Study 15), p. 39-51; A se vedea, de asemenea, Idem, *Hippolytus: a Text for Students*, (=Grove Liturgical Study 8), Bramcote, Nottingham 1976; E.C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, Journal of Ecclesiastical History 1(1950), p. 29-36.

asupra darurilor, cum o fac anaforalele de mai târziu, ci doar asupra credincioșilor, pentru unitatea lor, ceea ce nu se contrazice deloc cu teologia secolului al treilea.

Ceea ce se poate remarca privind textul integral al anaforalei Tradiției Apostolice este că el nu este o rugăciune fixă, invariabilă, ci este indicat *ca model de urmat* într-o celebrare euharistică. Episcopul este liber să improvizeze și nu este obligat să folosească o formulă memorizată. Modelul este dat spre a fi urmat și esențiale sunt pentru autor nu atât structura și conținutul anaforalei, cât corectitudinea învățaturii de credință pe care o conține textul. Această ultimă mențiune pare a fi cea mai importantă: conștient de valoarea învățaturii ortodoxe, Ipolit este preocupat în primul rând ca erorile monarhismului și a modalismului să nu apară în textul euharistic⁴⁰. Astfel, în condițiile în care în secolul al treilea rugăciunea euharistică nu era deplin fixată, însă viața Bisericii era tulburată de luptele împotriva ereziilor, principiul fundamental ce trebuia urmărit în oficierea Sfintei Liturghii a fost cel al păstrării nealterate a adevărului de credință. Cu timpul însă, odată cu marile definiții dogmatice de la Efes și Calcedon, textele euharistice ajung să fie fixate din ce în ce mai mult, ceea ce rămâne însă definitoriu și în acest proces de fixare este același criteriu al ortodoxiei învățaturii de credință. Anaforaua euharistică trebuia să oglindească adevărul nealterat al predaniei apostolice⁴¹.

Rezumând, se poate afirma că epicleza Tradiției Apostolice, în pofida dificultăților de traducere dar și de integrarea într-un sistem teologic coerent, nu este altceva decât *un model de rugăciune euharistică* aflat probabil în uz în secolul al treilea la Roma, într-o perioadă în care improvisația era încă prezentă în cult și în care tradiția orală a Bisericii a început să fie așternută în scris. Acestui amplu proces de fixare a tradiției apostolice primare se datorează în mod cert și problemele textului epiclezei Tradiției Apostolice.

An Unsolved Problem of Liturgical Theology: The Epiclesis of Apostolic Tradition.
The origin of the Eucharistic epiclesis may be found in the Judaic eucharological schema: blessing-thanking-request, which was adopted and reformulated in the Christian worship. At the beginning of the primary church the epiclesis was – as shown in the liturgical manuscripts of the time – either an invocation of the Logos, as in Alexandria, or an invocation of the Name of our Saviour or of the Holy Ghost, as in Syria; it was then replaced by a concrete request to send the Comforter over the gifts or believers. The Epiclesis of the Apostolic Tradition is of the Syrian anaphora type and raises a double problem: one due to the difficulty of translating the Latin text, which allows two different meanings and another one due to the pneumatology in this eucharologic text which seems too elaborated for the year 215. The conclusion is that the Epiclesis of the Apostolic Tradition is nothing else but a model of Eucharistic prayer used probably during the 3rd century in Rome, when improvisation was still very common and when oral traditions started to be recorded in writing. The problems that the text of Epiclesis of the Apostolic Tradition involves are certainly due to this ample process of establishing a fixed form of the primary apostolic tradition.

⁴⁰ Bernard Botte, *Tradition Apostolique et canon romain*, La Maison Dieu 87(1966), p. 57.

⁴¹ Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, (Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 125.

RECURSUL CREATOR LA TRADIȚIE: CONCEPȚIA PĂRINTELUI GEORGES FLOROVSKY

DR. CIPRIAN-IULIAN TOROCZKAI

Într-un Studiu introductiv al probabil celei mai bune prezentări a mutațiilor survenite în teologia ortodoxă contemporană, Părintele Ioan Ică¹ scria că aceasta din urmă stă sub semnul unui recurs creator la sursele Revelației, fapt deosebit de important, căci la toate „falsele antinomii” apărute în istoria Bisericii și societăților (divin – uman, contemplație – acțiune, eveniment – instituție, liberal – conservator, unitate spirituală – diversitate socio-culturală a umanității) soluția paradoxală și permanentă ar consta în „asumarea teoretică și realizarea practică de către creștini a catolicității și ortodoxiei Revelației printr-un sens creator, conectat constant la izvoarele acestei Revelații cuprinse în Scriptura și Tradiția Bisericii”. După cum se mai arată apoi, recuperarea retrospectiv – prospectivă a Revelației venită din Tradiție, ca un proces ce reprezintă în principiu o „dinamică permanentă”, evită și derapajul aspectului eshatologic în utopism, precum și perversitatea Tradiției în „osificarea inertă și moartă a integrismelor și tradiționalismelor”. În consecință, acest recurs creator, ce poate fi definit ca „fidelitate constructivă față de inspirație, nu neapărat și litera ei”, reprezintă „unicul ferment care face ca aluatul Evangheliei să dospească toată frământătura Bisericii și a umanității”; în schimb renunțarea la acest proces, absența acestui ferment, condamnă „creștinii și Biserica la anacronism și inadecvare, la schizofrenie și sterilitate”².

În mod cert, Părintele Ică a avut în vedere, atunci când a făcut afirmațiile de mai sus, „programul teologic” al Părintelui Georges Florovsky (1893-1979)³, formulat cu

¹ Ioan Ică, „Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni”, în Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 5-31.

² *Ibidem*, p. 6-7.

³ Pentru o biografie a sa vezi mai ales Christoph Künkel, *Totus Christus Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 28-93; Yves-Noël Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968, p. 13-25; Andrew Blane, „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, în Idem (ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVSQ, Crestwood, New York, 1993, p. 11-217; George Williams, „Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)”, în *GOTR* 1 (1965), p. 7-107.

ocazia Primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă, ținut la Atena în anul 1936. Referatul susținut de celebrul teolog, slavist și patrolog rus, „*Patristica și teologia modernă*”⁴, va afirma necesitatea și coordonatele „întoarcerii” la Părinți: acest fapt nu echivalează cu o revenire la „litera” documentelor patristice, ca o simplă imitație servilă și „oarbă”, ci la „spiritul patristic”, ceea ce presupune dezvoltarea învățaturii patristice în mod „omogen și congenial”. Faptul că Sfinții Părinți sunt mai mult decât niște teologi – ei sunt „învățătorii Bisericii” (*doctores Ecclesiae*), cei care au exprimat nu o mărturisire de credință personală, ci chiar „mărturia Bisericii” – face ca principala lor realizare teologică, încreștinarea „elenismului” ca o „nouă filosofie”, să devină un element fundamental și peren în viața Bisericii. Urmarea: „Într-un anumit sens *Biserica însăși este elenică*, reprezintă o formațiune elenică, – sau, cu alte cuvinte, *elenismul e o categorie permanentă a existenței creștine*. [...] Și astfel orice teolog trebuie să treacă prin experiența unei elenizări (sau re-elenizări) spirituale. [...] Postulatul creator pentru viitorul apropiat ar fi deci acesta: *să fim mai eleni pentru a fi cu adevărat sobornicești, spre a fi într-adevăr ortodocși*”⁵.

Lăsând loc la destul de multe ambiguități și tratată doar succint în textul comunicării de mai sus, tema raportului dintre Sfânta Tradiție și Biserică reprezintă unul dintre cele mai importante capitole în teologia florovskiană, ea regăsindu-se în special în primul volum din colecția de *Opere complete*, intitulat sugestiv chiar „*Biserică, Scriptură, Tradiție*”⁶. Ideile de bază sunt cuprinse însă într-un studiu din anul 1931 ce reprezintă protocolul unui seminar ținut de Karl Barth la Universitatea din Bonn și la care a asistat și G. Florovsky. În studiile sale viitoare privitoare la tema Tradiției, teologul rus nu va aduce nimic esențial nou față de cele expuse anterior, uneori limitându-se pur și simplu la a reda părți sau chiar citate întregi din acesta; în consecință, pentru a aduce câteva precizări – considerăm noi necesare – asupra sensului exact pe care l-a avut acest concept și a raportului dintre Tradiție, Scriptură și teologie în cadrul Bisericii, vom urma prezentarea din studiul intitulat „*Revelația, filosofia și teologia*”⁷, făcând trimitere și la scurtele dezvoltări și revizuiuri efectuate ulterior.

⁴ Hamilcar Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pyrsos, Atena, 1939, p. 238-242.

⁵ *Ibidem*, p. 240-242. Traducere parțială și o „lectură interpretativă” la Ioan I. Ică jr., „*«Patristica și teologia modernă»*. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovskii)”, în *MA* an XXIV (1982), nr. 10-12, p. 707-714; vezi și Georges Williams, „The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky”, în A. Blane (ed.), *op.cit.*, p. 287-340.

⁶ *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972 (=CW).

⁷ Vezi G. Florovsky, „Revelation, Philosophy and Theology”, în *CW* III, p. 21-42; pentru traducerea în limba română vezi George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* -, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 157-176 (=BST).

Revelație și Scriptură

În studiul amintit puțin mai sus, înainte de a trece la considerații privind Sfânta Scriptură, Părintele Florovsky simte nevoia să apere posibilitatea omului de a primi Revelația divină: creat după chipul lui Dumnezeu, Însuși Cuvântul (Logosul), omul este capabil să primească, să perceapă și să păstreze cuvântul dumnezeiesc. Dumnezeu Bibliei nu este un *Deus absconditus*, ci un *Deus revelatus*. Revelația este chiar „glasul lui Dumnezeu care se adresează omului”, este o teofanie, iar Scriptura nu este altceva decât consemnarea scrisă a acestei Revelații. Caracterul inspirat al Cărții înseamnă că Dumnezeu Se revelează în limbajul omenesc, fără ca astfel să se micșoreze în vreun fel caracterul absolut al Revelației: „Cuvântul lui Dumnezeu nu este micșorat atunci când răsună în limba omului. Dimpotrivă, cuvântul omenesc este *transformat* și, se poate spune, *transfigurat* (s.n.), fiindcă lui Dumnezeu i-a bineplăcut să grăiască pe limba omului.”⁸ De fapt, în Biblie apare pregnant legătura intimă dintre Dumnezeu și om, ca „intimitate a legământului, a alegerii și înfierii”; aici se face auzit nu doar glasul lui Dumnezeu, Care vine să se descopere omului, ci și glasul omului, care îi răspunde. „Paradoxul Revelației” îl constituie așadar dialogul divino-uman, legământul celor doi parteneri, „taina adevăratei întâlniri dumnezeiesc-omenești”, sau, și mai exact, pogorârea lui Dumnezeu în vederea înălțării omului la El⁹.

Transpunerea în scris a acestei Revelații, care este Biblia, a cunoscut mai multe etape, tot atâtea perioade ale unei unice istorii sfinte (*Heilsgeschichte*) ce începe la creație și se va sfârși odată cu „arătarea cerului nou și a pământului nou”, cu prefacerea cosmică și universală a întregii existențe create. În aceste două momente există o „tensiune dinamică” pe care Scriptura a consemnat-o. Dar, deși această diversitate și varietate nu trebuie ignorată, trebuie deopotrivă spus că mesajul ultim al lui Dumnezeu a fost mereu același. „Nu este o întâmplare faptul că o antologie variată de scrieri, compusă la diferite date și de diverși scriitori, a ajuns să fie considerată ca o singură carte. *Ta biblia* este desigur la plural, însă *Biblia* e în mod evident la singular. Scripturile alcătuiesc cu adevărat o *singură* (s.n.) Sfântă Scriptură, o singură Scriere Sfântă. Există o temă principală și un mesaj principal ce se reliefează de-a lungul întregii povestiri.”¹⁰ Oricât ar părea de surprinzător aceste termen, de „povestire”, Părintele Florovsky nu ezită să-l folosească, subliniind că „Biblia însăși este această povestire, istoria raporturilor lui Dumnezeu cu poporul Său ales”. „Revelația – mai adaugă el – este istoria Legământului. Revelația consemnată, i.e. Sfânta Scriptură, este deci, înainte de toate, istorie.”¹¹

Perspectiva istorică a Revelației și a Scripturii este apărută de Părintele Florovsky prin recursul la problematica fundamentală a exegezei biblice, a hermeneuticii teologice

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 21-22; BST, p. 157-158.

⁹ *Ibidem*, p. 22; BST, p. 158; vezi și Idem, „Revelation and Interpretation”, în *CW* 1, p. 20-21; BST, p. 20-21.

¹⁰ Idem, „Revelation and Interpretation”, p. 19; BST, p. 19.

¹¹ *Ibidem*, p. 21; BST, p. 21.

care poate cuprinde o dublă perspectivă – Scriptura privită „din afara istoriei” sau „ca istorie”. Primul mod de interpretare, specific școlii alexandrine, vedea în Biblie o „carte a imaginilor și simbolurilor eterne și sacre”. Fără a fi falsă, metoda alegorică făcea oarecum abstracție de om, existând riscul de a distruge „realismul Revelației”, de a reduce istoria la mitologie. Însă, așa cum am mai arătat, Revelația nu este un simplu ansamblu de cuvinte divine, ci și un ansamblu de acte dumnezeiești. Textura Scripturii este una istorică, arată Părintele Florovsky, adăugând că deplinătatea Duhului Scripturii, bogăția acesteia, se poate păstra doar și printr-o perspectivă istorică. „Simbolismul” sau „algorismul” scripturistic țin mai mult de o dimensiune profetică, ce implică istoria. Simbolul, ca semn care indică spre viitor, demonstrează însăși faptul că „Scriptura deține o *teleologie* istorică: toate ținesc, tind să ajungă la un punct istoric limită, caută înspre înălțimea unui *telos* istoric.” În Revelație ni se descoperă destinul omului, iar Cuvântul lui Dumnezeu nu îi cere acestuia să se nege pe sine, ci să înainteze spre comuniunea cu El, printr-o reală renaștere și prefacere de sine ce se numește „îndumnezeire” (*theosis*).¹²

Voit redusă în studiul său din anul 1931, „*Revelație, filosofie, teologie*”, G. Florovsky va reveni în dese rânduri cu detalii și explicitări asupra semnificației hermeuticii biblice și a raportului dintre cele două metode exegetice, alegorică și istorică. Referindu-se la relația dintre „sistem” și „istorie”, el va redefini cele două interpretări¹³, subliniind perspectiva pe care fiecare dintre ea o deschide¹⁴, dar și necesitatea de a se păstra un echilibru între ele, așa cum a fost în tradiția catehetică a Bisericii primare. Încă de atunci problematicii hermeneuticii îi era recunoscută importanța capitală – în „admirabila exprimare” a Sf. Ilarie de Poitiers, „Scriptura nu stă în citire, ci în înțelegere” (*scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo*) (*Ad Constantinum*, II, 9). Dar interpretarea biblică nu putea avea loc decât în cadrul Bisericii – fiind total inaccesibilă ereticilor, după cum arăta Tertulian¹⁵

¹² Vezi Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 22-26; BST, p. 159-162.

¹³ „Alegoria” era, desigur, o metodă exegetică. Un alegorist avea de-a face în primul rând cu textele; el căuta să extragă sensul ascuns și absolut al fragmentelor, frazelor și chiar cuvintelor particulare ale Scripturii, sensul din spatele și de dedesubtul „literiei”. „Tipologia”, din contră, nu reprezenta o exegeză a textelor însele, ci mai curând o interpretare a evenimentelor. Era o metodă istorică, și nu doar una filologică.” (Idem, „Revelation and Interpretation”, p. 30; BST, p. 31).

¹⁴ „Pentru un „alegorist”, „imaginile” pe care le interpretează sunt oglindiri ale prototipului pre-existent, sau chiar imagini ale unui „adevăr” abstract sau etern. Ele indică spre ceva din afara timpului. Tipologia, din contră, este orientată spre viitor. „Tipurile” sunt anticipări, pre-figurări; „prototipul” lor urmează încă să vină. Tipologia [...] presupune și implică în mod intrinsec realitatea istoriei, cărmuită și călăuzită de către Dumnezeu. [...] Trecutul, prezentul și viitorul sunt aici legate într-o unitate a planului dumnezeiesc, iar scopul era Hristos. Tipologia prezintă deci în chip pregnant un sens hristologic [...]” (Cf. *Ibidem*, p. 32; BST, p. 32).

¹⁵ „Celor din afara Bisericii le lipsea tocmai acest mesaj fundamental și cuprinzător a toate, însăși inima Evangheliei. Pentru aceștia, Scriptura nu mai însemna decât literă moartă, sau un șir de pasaje și relatări fără legătură între ele, pe care ei încercau să le aranjeze sau să le rearanjeze în tiparul propriu, derivat din alte surse.” Cf. Idem, „The Function of Tradition in the Ancient Church”, în *CW* I, p. 75-76; BST, p. 121-122. După cum vom vedea în continuare, Scripturile erau „proprietatea Bisericii”, iar prioritate avea întotdeauna „legea de credință” (*regula fidei*), singura „cheie” a sensului scripturistic.

– , după un „criteriu al adevărului” care este Hristos Însuși. Biserica avea așadar misiunea de a-L predica pe Hristos, nu „Scriptura”, căci Hristos este Adevărul, izvorul și criteriul Adevărului. În relatările noastre privind Tradiția se va vedea că nu vechimea unei tradiții îi conferă automat autoritate sau validitate în Biserică: același Tertulian arătase deja că obiceiurile (*consuetudines*) se cer examinate în lumina adevărului – „Domnul nostru Iisus Hristos S-a revelat pe Sine nu ca obicei, ci ca Adevărul” (*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*); fraza a fost preluată de Sf. Ciprian (*Epist.* 74, 9) și adoptată de Sinodul de la Cartagina (256), unde s-a arătat că „vechimea fără adevăr este o eroare veche” (*nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est*); în fine, Fericitul Augustin a întrebuițat la rândul său aceeași expresie ca și Tertulian – „În Evanghelie, Domnul spune: «Eu sunt Adevărul». N-a spus: «Eu sunt tradiția.»” (*In Evangelio Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetudo*) (*De baptismo* III, 6, 9).¹⁶

Philosophia perennis – dogmele și „elenismul creștin”

După ce a afirmat cu tărie importanța interpretării „tipologice” a Scripturii ca mod de păstrare și relevare a caracterului istoric al Revelației, G. Florovsky revine la „cuvântul lui Dumnezeu” ce „este păstrat în duhul omului ca o sămânță care prinde rădăcini și aduce roade”, adică la faptul că „adevărul Revelației Dumnezeiești se cere dezvăluit în lăuntrul cugetului omenesc, trebuie să se dezvolte într-un sistem de filosofie religioasă și de filosofie a Revelației.”¹⁷ Ideea de bază constă așadar în aceea că dacă „sistemul” Revelației nu putea face, pentru a-și păstra integralitatea, abstracție de caracterul istoric, nici acesta din urmă nu poate face abstracție de „sistemul” credinței ca mărturie a unei experiențe, transpunere descriptivă a unor fapte. Doar în acest fel se poate înțelege corect distincția, amintită deja, între diversele „epoci” ale Revelației. Dintru început trebuie spus că, în istoria mântuirii, Vechiul Testament, ca alegere a „poporului ales” al lui Israel și instituire a unei preoții reale, deși provizorie, a reprezentat o perioadă a făgăduinței și așteptării, timpul legămintelor și profețiilor. Perspectiva sa era cea a viitorului, profețiile reaminteau neîncetat de așteptarea venirii lui Mesia. Și iată că aceste profeții s-au împlinit în persoana lui Iisus Hristos – „centrul Bibliei”, tocmai fiindcă El este începutul (*arhe*) și sfârșitul (*telos*); plinătatea Revelației este Iisus Hristos, tocmai fiindcă El aparține ambelor Legăminte, atât celui vechi, cât și celui nou. În consecință, Hristos este forța de coeziune și unitate fundamentală a Noului și Vechiului Testament – fără a neglija însă aspectul diferențierii celor două Testamente, care nu trebuie să fie niciodată confundate. Expresia augustiniană „Vechiul Testament se deschide în cel Nou” (*Vetus*

¹⁶ Cf. Idem, „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers”, p. 97-99; BST, p. 148-150; vezi și Idem, „The Function of Tradition in the Ancient Church”, p. 83-85; BST, p. 132-133.

¹⁷ Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 27; BST, p. 163.

Testamentum in Novo patet)¹⁸ relevă sensul exact: *patet* înseamnă „se descoperă”, „se deschide”, „se desăvârșește”, sugerând împlinirea, fără distrugere, a vechiului în ceva nou. Poziția creștinilor față de Vechiul Testament este una pozitivă, deși acum el pentru aceștia „nu reprezintă mai mult decât o carte”: „[...] cărțile evreilor sunt încă sacre, chiar pentru noul Israel al lui Hristos – nu trebuie părăsite sau ignorate. Ele ne vorbesc însă despre istoria mântuirii, *Magnalia Dei*. Ele dau încă mărturie despre Hristos, urmează să fie citite în Biserică ca o carte de istorie sfântă [...]”¹⁹

Desigur, Părintele Florovsky accentuează că Noul Testament este mai mult decât o carte, Întroparea oferindu-i o nouă bază – nu doar învățători, porunci sau cuvinte, ci mai ales fapte, întâmplări, lucrări.²⁰ Intrarea Fiului lui Dumnezeu în istorie ca „Împărat al vieții” și „Mare Arhiereu” (deci nu ca un simplu învățător sau profet uman) face cu putință pentru prima oară cunoașterea religioasă autentică, plenară: „Cunoașterea lui Dumnezeu a devenit posibilă prin reînnoirea firii umane împlinită de către Hristos prin moartea și Învierea Sa. Această renaștere a însemnat de asemenea înnoirea spiritului și rațiunii omenești, și totodată înnoirea viziunii omului.”²¹

Iarși, Noul Testament este mai mult decât o simplă carte, fie ea chiar și „Cartea Sfântă” sau „Cartea cărților”, datorită faptului că Evangheliile au fost scrise și păstrate în Biserică, în Trupului lui Hristos ca unitatea vieții harului. Un lung citat va arăta elocvent relația intimă și indisolubilă dintre Scriptură și Biserică, modul în care Revelația divină devine în mediul eclesial o „Revelație launtrică”: „Este foarte important să ne amintim că scrierile nou testamentare sunt mai tinere decât Biserica. Aceste scrieri sunt o carte scrisă în Biserică. Ele sunt o consemnare scrisă a credinței Bisericii, a credinței care este păstrată în Biserică. Iar Biserica confirmă adevărul Scripturii, îi confirmă autenticitatea – o verifică prin autoritatea Sfântului Duh care rămâne în Biserică. [...] În Evangheliile scrise, imaginea Mântuitorului este păstrată cu credincioșie [...] în memoria vie a Bisericii, în experiența credinței – nu numai în memoria istorică, ci în însăși memoria credinței. [...] Pentru că noi Îl cunoaștem pe Hristos nu doar din amintiri sau relatări scrise. În memoria credincioșilor nu este vie doar imaginea Sa – *El Însuși* (s.n.) locuiește printre ei, stând întotdeauna înaintea ușii fiecărui suflet. Tocmai în această experiență a comuniunii de viață cu Hristos, Evanghelia devine vie ca și carte sfântă. Revelația dumnezeiască trăiește în Biserică – cum altfel ar fi posibilă păstrarea sa?”²² Cu altă ocazie, Părintele Florovsky va întări cele prezentate anterior,

¹⁸ Părintele Florovsky a scris și un mic articol referitor la atitudinea Sfinților Părinți față de Vechiul Testament: „The Fathers of the Church and the Old Testament”, în *CW* IV, p. 31-38.

¹⁹ Vezi Idem, „Revelation and Interpretation”, p. 22-24; BST, p. 22-24; Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 27; BST, p. 163.

²⁰ Pentru Florovsky perspectiva istorică este mereu decisivă în teologie. Vezi *Ibidem*, p. 24-25; BST, p. 24-25.

²¹ Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 28; BST, p. 164.

²² *Ibidem*, p. 28-29; BST, p. 164-165. Vezi și Idem, „The Function of Tradition in the Ancient Church”, p. 75; BST, p. 121: „Scriptura aparține Bisericii și a existat numai în Biserică [...]”; *Ibidem*, p. 90; BST, p. 140: „Scriptura și Biserica nu pot fi separate sau opuse una alteia.”; în substanțialul și

răspunzător indirect și acestei întrebări ce se voia a fi inițial retorică: „Biserica este martorul dumnezeiește desemnat și permanent al însuși adevărului și al sensului deplin al acestui mesaj, pur și simplu pentru că Biserica aparține ea însăși Revelației, ca Trup al Domnului Întrupat. Vestirea Evangheliei, propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu aparține în mod evident ființei Bisericii. Biserica dăinuie prin revelația divină și mărturia Sa. [...] Mai mult, acest mesaj este mereu reactualizat în viața Bisericii. Hristos Însuși este neîncetat prezent în Biserică, ca Mântuitorul și Capul Trupului Său, și continuă lucrarea Sa de mântuire în Biserică. În Biserică mântuirea nu este numai vestită și proclamată, ci cu adevărat trăită. Istoria sfântă se continuă încă. [...] Biserica este ea însăși parte integrantă a mesajului Noului Testament. Biserica însăși este parte a Revelației – «istoria Hristosului întreg» (*totus Christus: caput et corpus*, în exprimarea Fericitului Augustin) și a Sfântului Duh.”²³

Se înțelege acum că hermeneutica nu a constituit un prilej de speculație intelectuală, de natură pur filosofică, metafizică, ci o necesitate inerentă a Bisericii de a interpreta cuvintele Scripturii ca mărturie a experienței duhovnicești. După Cincizecime Sfântul Duh rămâne în Biserică pentru a-i călăuzi pe credincioși „la tot adevărul” (*In. 16, 13*); aceștia au deci „ungere de la Duhul Sfânt și știu toate” (*I In. 2, 20*) sau, în cuvintele Sfântului Irineu, ei dețin „ungerea adevărului” (*charisma veritatis*). Așadar, „în Hristos se deschide omului posibilitatea și calea vieții duhovnicești. Iar înălțimea vieții spirituale este cunoaștere (*gnosis*) și vederea (*theoria*).”²⁴

Experiența eclesială a credincioșilor nu conduce însă la subiectivitate, la o înțelegere individuală arbitrară – credința se manifestă în Biserică și de aceea este profund înrădăcinată în mesajul apostolic. Aceasta a fost și convingerea Sf. Vasile cel Mare, care a arătat că realitatea dumnezeiască poate fi exprimată în diverse moduri (imagini și parabole, în limbajul poeziei sau artei religioase, în imnele sau actele liturgice etc.) ce pot fi grupate în *kerygmata* și *dogmata*. Primul mod de transmitere a „veștii celei bune” (Evangheliei) coincide cu viața liturgică și sacramentală a Bisericii; cel de-al doilea mod are „aceeași putere” (*ten auten ishyn*) ca și primul și coincide cu învățătura scrisă, cu corpul doctrinar al Bisericii²⁵, iar în cele ce urmează ne vom opri asupra lui.

În concepția Părintelui Georges Florovsky dogma este o mărturie a experienței, exprimarea simbolică în concepte și definiții a realității dumnezeiești ce s-a revelat și a fost contemplată în experiența credinței. Cu alte cuvinte, ea este o „imagine logică”, o „icoană rațională” în care acel „cuvânt lăuntric” dobândește „forță în expresia sa exterioară” (de aceea acest aspect exterior, formularea dogmei, este esențial)²⁶

importantul studiu „Le Corps du Christ vivant”, din *La Saint Eglise Universelle – Confrontation Oecuménique*, Neuchatel, 1948, p. 44, se spune chiar direct: „Biblia este cartea Bisericii”.

²³ Cf. Idem, „Revelation and Interpretation”, p. 25-26; BST, p. 26-27.

²⁴ Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 27-28; BST, p. 163-164.

²⁵ Despre Sf. Vasile cel Mare și „Tradiția nescrisă” vezi Idem, „The Function of Tradition in the Ancient Church”, p. 85-89; BST, p. 134-139.

²⁶ Cf. Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 29-30; BST, p. 165-166.

Revelația este definitivă și completă în Hristos. În consecință, dogma nu înfățișează nicidecum o nouă Revelație, ea constituie doar o mărturie a aceluiași adevăr – „astăzi Biserica nu-L cunoaște pe Hristos mai bine decât L-a cunoscut la început”. Nu se poate vorbi de o „evoluție a dogmei”, de un progres al cunoașterii eclesiale: în primul rând, dogmele sunt neschimbabile și inviolabile, chiar și în ceea ce privește „aspectul lor exterior” (ca redactare); în al doilea rând, odată ce au fost formulate, ele nu se mai dezvoltă, rămân statornicite ca o neclintită „regulă de credință” (*regula fidei, kanon tes pisteos*). „Ceea ce se dezvoltă de-a lungul perioadelor existenței creștine nu este adevărul însuși, ci mărturia Bisericii. [...] Crearea de «termeni noi» (*kainotomein ta somata*), după formula Sf. Grigorie de Nazianz, nu înseamnă compromiterea Revelației. Biserica nu face altceva decât să traducă într-un limbaj nou mărturisirea aceleiași realități unice, dumnezeiești.” În nici un caz dogma nu este o axiomă discursivă, accesibilă unei viitoare dezvoltări logice. Ea este o mărturie rațională ce exprimă taina credinței, un adevăr intuitiv. Pericolul cel mai mare este, după cum arată G. Florovsky, cel al „raționalizării”, care poate duce la substituirea credinței prin „regula credinței”. Dar dogma este doar o „cheie”, nu un „plan fixat al Cetății lui Dumnezeu”. Citându-l în continuare pe M. Melioransky, Părintele Florovsky subliniază însă că definițiile dogmatice își au importanța lor, fiind un criteriu al credinței și calea „creștinării” (*christianisation*) intelectului uman: „Iar cel care intră, fără a avea un plan fixat, s-ar putea ca din întâmplare să rățăcească drumul; însă tot ceea ce zărește, va vedea așa cum este, în deplină realitate. Însă cel care va cerceta Cetatea după un plan, fără a deține cheile adevăratei cetăți, nu va intra niciodată în Cetate.”²⁷

În mod indirect, Părintele Florovsky respinge astfel opinia că dogmele au apărut doar cu un rol negativ, de respingere a ereziilor și delimitare a adevărului creștin (acesta este și sensul primar al cuvântului *horoi*)²⁸, și accentuează rolul pozitiv pe care acestea l-au avut și îl au: „ele trebuiau să elaboreze și să stabilească conceptele sau categoriile noi ce ar fi putut să constituie cadrul conceptual convenabil în prezentarea adevărului creștin”. În acest fel se pledează pentru un echilibru între teologia apofatică și teologia catafatică – prima având rolul de a o „controla” pe ultima, întrucât taina divină nu se poate niciodată exprima în termeni pozitivi. Totuși, nu este vorba de un primat al negativului asupra pozitivului: „aceste două moduri de exprimare trebuie să fie completate continuu una de cealaltă.”²⁹

²⁷ Vezi *Ibidem*, p. 36; BST, p. 172, și „Le Corps du Christ vivant”, p. 45-46.

²⁸ Poziția aceasta este împărtășită de Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere Constantin Coman, Editura București, 1996, p. 25-26: „[...] în primele trei secole ale istoriei sale, cu siguranță că Biserica nu a fost nevoită să prezinte formulări teoretice ale adevărului său, dogme care să definească credința sa. Ea a trăit adevărul său la nivelul experienței de viață – ceea ce *este* (s.a.) adevărul însuși se trăia de către membrii trupului Bisericii direct și plenar, fără elaborări teoretice.” Abia mai târziu, „Biserica reacționează față de erezii semnalând hotarele adevărului său, delimitând adică experiența sa de viață.”

²⁹ G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 47-48; vezi și G. Florovsky, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 30-31; BST, p. 166-167: „Revelația *se dezvoltă* *pe sine* și este primită în

Controversele dogmatice nu sunt pentru Florovsky simple discuții irelevante în jurul unor chestiuni metafizice, ci o „căutare de termeni”, aflarea unor cuvinte precise și clare, care să poată descrie și exprima cât mai exact și corect experiența Bisericii. „Vederea duhovnicească” presupunea această „căutare de cuvinte”, fiindcă astfel gândirea umană se schimbă sau se transfigurează, esența gândirii însăși este transformată și sfințită. Părintele Florovsky scrie că nu întâmplător Biserica a respins atât de vehement erezia lui Apolinarie, care promova o antropologie eronată – „negarea rațiunii umane, frica de a cugeta”. Iar dacă rațiunea este nevindecabilă (*antherapeuton esti*), atunci rezultă în chip firesc că ea trebuia nimicită în Persoana Dumnezeu-Omului Iisus Hristos. Drept urmare, „respingerea apolinarismului însemna deci, în acea epocă, fundamentala justificare a rațiunii și a gândirii. Bineînțeles, nu în sensul că «rațiunea naturală» este fără de păcat și dreaptă prin ea însăși, ci în sensul că este deschisă transformării, că poate fi vindecată, că poate fi restaurată. Și nu numai poate, ci și trebuie să fie vindecată și restaurată. Rațiunea este chemată la cunoașterea lui Dumnezeu. «Filosofarea» despre Dumnezeu nu este un fel de curiozitate indiscretă ori îndrăzneală. Din contră, este împlinirea vocației și datoriei religioase a omului (s.n.). Nu o extra-împlinire, nu un gen de *opus supererogatorium* – ci un *element necesar și organic al comportamentului religios* (s.n.).”³⁰

În acest punct al argumentației – cu referire la „filosofarea” Bisericii, care „a formulat dogmele pe care pescarii le înfățișează mai înainte în cuvinte simple” (din slujba Sfinților Trei Ierarhi) –, Părintele Florovsky va introduce expunerea asupra „elenismului” creștin, unul din punctele cele mai controversate ale gândirii sale teologice³¹. Asupra eventualelor critici vom reveni, urmând ca aici să analizăm esența și rolul acestui concept central, reluat în contextul „întoarcerii la Părinți” cu ocazia Primului Congres al Facultăților de Teologie de la Atena (1936) și în finalul opusului *Căile teologiei ruse* (1937).

În opoziție cu opinia curentă a „elenizării Revelației”, G. Florovsky crede că ar fi mult mai corect să se vorbească de o „creștinare a elenismului”, de o „îmbisericare (*Verkirklichung*) a elenismului”, în sensul exprimării sau traducerii Revelației din limbajul ebraic, poetic și profetic, în cel elen (al dogmelor). Nerecunoașterea dumnezeirii și mesianității lui Hristos de către Israel a echivalat cu transferarea „făgăduinței” la

tăcerea credinței, într-o viziune tăcută – acesta este pasul *prim* și *apofatic* (s.n.) al cunoașterii lui Dumnezeu. Întreaga deplinătate a credinței este deja cuprinsă în viziunea apofatică, încă *adevărul trebuie exprimat* (s.n.). [...] *Silentium mysticum* nu epuizează întreaga deplinătate a vocației religioase a omului. Este loc și pentru exprimarea doxologică. În mărturisirea sa dogmatică, Biserica se exprimă pe sine și binevestește adevărul apofatic pe care îl păstrează. [...] Este trebuință de aceasta din pricină că *adevărul de credință* este, de asemenea, adevăr *pentru* rațiune și *pentru* gândire – fără să însemne, totuși, că este adevărul gândirii, adevărul rațiunii pure.”

³⁰ Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 31; BST, p. 167

³¹ Despre „elenismul creștin” în teologia florovskiană vezi și Ch. Künnel, *Totus Christus*, p. 269-276; Y.-N. Lelouvier, *op. cit.*, p. 127-129; Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, p. 129-145, aici p. 135-136.

neamuri: Biserica este, mai întâi de toate, „Biserica neamurilor” (*ecclesia ex gentibus*). În viziunea teologului și patrologului rus, „chemarea neamurilor” înseamnă că elenismul a devenit binecuvântat de Dumnezeu – nicidecum un „accident istoric”, ci o lucrare divină providențială, la fel ca și Vechiul Legământ, selectarea lui Israel ca „poporul ales” al lui Iahve. „În orice caz – adaugă Părintele Florovsky – rămâne cert faptul că Evanghelia ne-a fost dată tuturor și pentru totdeauna în limba elină. Aceasta este limba în care noi ascultăm Evanghelia în toată integritatea și deplinătatea sa. Aceasta *nu* înseamnă și nu poate însemna, desigur, că Evanghelia este intraductibilă – ci că *ea se traduce întotdeauna din limba greacă* (s.n.).”³²

Devenind o permanență a Tradiției Bisericii, o categorie *sine qua non* în formularea și expunerea corpului său doctrinar, nu se poate spune că prezentarea Revelației în limba elenismului istoric „restricționează” în vreun fel Revelația. Dimpotrivă, ea demonstrează exact opusul – că această limbă deținea în acel moment anumite „resurse” și „puteri” care puteau ajuta la expunerea și formularea Revelației într-o formă cât mai adecvată. În acest fel are loc o transformare, o transfigurare a limbajului omenesc, care face ca toate acele cuvinte ale definițiilor dogmatice să nu mai fie „simple cuvinte”, ce pot fi înlocuite cu altele, ci „cuvinte veșnice”, cu neputință de înlocuit. Rezultă o *philosophia perennis*, „ceva etern și absolut în gândirea” Bisericii³³.

Cele afirmate mai sus nu trebuie înțelese în sensul că Biserica a „eternizat” un sistem filosofic aparte – atrage atenția Părintele Florovsky. Dogmatica creștină însăși este singurul „sistem filosofic” adecvat, iar „eclectismul” său se traduce în aceea că, deși au fost acceptate și receptate teme concrete aparținând filosofiei eline, tocmai prin această receptare ele au fost modificate în chip esențial. Terminologia filosofică greacă este menită să răspundă acum la probleme ce țin de o cu totul altă experiență, și din acest motiv elenismul a privit creștinismul ca pe ceva exterior, Evanghelia creștină fiind pentru ea „nebonie” (*moria*) (I Cor. 1, 23). În continuare G. Florovsky chiar enumeră câteva din temele esențiale diferite: ideea creaturalității lumii; intuiția creștină a istoriei ca împlinire creatoare unică, în sensul unei mișcări de la un început către un sfârșit; înțelegerea omului ca persoană, de neconceput în gândirea greacă, pentru care *prosopon* era o simplă mască; în fine, mesajul Învierii cu trupul, ce provoca de-a dreptul „spaimă” elenilor (vezi discursul Sfântului Apostol Pavel în areopag)³⁴. Chiar dacă s-a vorbit de o „sinteză” între creștinism și elenism, înțelesul exact al acesteia este următorul: „Receptarea creștină a elenismului nu a însemnat doar o servilă absorbție a unei moșteniri păgâne nedigerate. A fost mai curând o *convertire* (s.n.) a cugetului și inimii eline. [...] Elenismul a fost despăcat teribil de sabia Revelației creștine, și prin aceasta a fost polarizat pe de-a-ntregul.”³⁵

³² G. Florovsky, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 32; BST, p. 168.

³³ *Ibidem*, p. 33; BST, p. 169.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 34; BST, p. 170.

³⁵ În consecință, deși un Origen sau Augustin pot fi descriși drept „eleniști”, în nici un caz ei nu sunt eleniști ca Plotin sau Iulian (Apostatul). Vezi Idem, „Christianity and Civilization”, în *CW* II, p. 123; BST, p. 377.

Polemizând, direct sau indirect, cu teoria „simplificatoare” a „acutei elenizări” a „creștinismului biblic”, de nuanță semitică, promovată de Adolf von Harnack³⁶, Părintele Florovsky și-a centrat teza „noului elenism”, „drastic încreștinat” sau „îmbisericit”, pe trei puncte principale: 1. credința se afirmă întotdeauna într-un „sistem filosofic”, rațional-discursiv; 2. gândirea semitică nu se opune în mod radical elenismului, deoarece inclusiv iudaismul din timpul lui Iisus era unul elenizat; 3. filosofia elenă a reprezentat mediul propice, chiar providențial, în care creștinismul și-a putut formula și expune propria sa experiență³⁷.

Aidan Nichols³⁸ va trasa două dintre criticile ce se pot aduce aici: în primul rând, în ce mod s-a manifestat „minte Bisericii”, definită de Florovsky ca intrinsec elenă, în cazul Părinților ne-eleni, în experiența constitutivă a propriei lor culturi (ca de exemplu în cazul tradiției siriace); în al doilea rând, Florovsky a privit consensul Părinților sub forma unui „bloc monolitic”, de factură greacă, adoptând zicerea Sfântului Ioan Damaschin potrivit căreia „un Părinte nu se luptă împotriva Părinților”, căci toți aceștia primesc „o singură minte” prin lucrarea Duhului Sfânt. Cu toate acestea, Florovsky însuși lansa o veritabilă provocare pentru teologia ortodoxă viitoare în vederea realizării unei „sinteze” (neo)patristice, ceea ce demonstrează că această presupusă coerență a gândirii patristice nu era încă (pe deplin) realizată. În plus, Ch. Kükel amintește că încă din anul 1931 Karl Barth vedea la Florovsky o supralicitare a istoricității teologiei, în care este inclus și „elenismul creștin”, cu o estompare a dimensiunii eshatologice a Bisericii³⁹. Probabil că tocmai în acest punct ar fi contat și apărarea Părintelui Florovsky față de concepția sa despre „elenismul creștin”: acesta constituie o *evidență istorică* stringentă în istoria Bisericii și ea nu poate fi eludată. Simultan, el era conștient și a afirmat în repetate rânduri că „dogmele nu epuizează experiența, la fel cum Revelația nu se epuizează în «cuvintele» sau în «literele» Scripturii. Experiența și cunoașterea Bisericii sunt cu mult mai cuprinzătoare și mai bogate decât articularea ei dogmatică.” Așadar, teologia „dogmatică” nu poate desființa, nici înlocui teologia „kerygmatică”. În perspectiva Eshatonului, plinătatea cunoașterii și înțelegerii, pe care o posedă Biserica, este doar gradual și parțial dezvăluită și mărturisită; cu toate acestea, „incompletitudinea” cunoașterii noastre de aici și acum nu-i afectează caracterul autentic și apodictic învățăturii Bisericii⁴⁰, așa după cum se va desprinde din expunerea următoare, dedicată Sfintei Tradiții.

³⁶ Citat direct în *Ibidem*, p. 122; BST, p. 376.

³⁷ Cf. Ch. Kükel, *Totus Christus*, p. 271.

³⁸ A. Nichols, *op. cit.*, p. 135.

³⁹ Ch. Kükel, *Totus Christus*, p. 272 nota 52. În același timp, G. Florovsky observa cu un ochi critic tentativa de „dez-istoricizare” (*Entgeschichtlichung*) a Revelației la Barth. În orice caz, autorul citează și o scrisoare trimisă de acesta din urmă lui E. Thurneysen (datată 2.07.1931), păstrată în Arhiva „Karl Barth” din Basel, și în care sunt cuprinse unele observații față de comunicarea lui Florovsky. Cf. *Ibidem*, p. 254, nota 447.

⁴⁰ Vezi G. Florovsky, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 35-36; BST, p. 171-172; Idem „Le Corps du Christ vivant”, p. 45-48.

Tradiția și Sfinții Părinți

În opinia lui Aidan Nichols, G. Florovsky își dezvoltă concepția despre Tradiție într-un „spirit polemic”, în opoziție cu concepția protestantă, care declară Biblia ca fiindu-și auto-suficientă (*sola Scriptura*), dar și cu concepția romano-catolică, ce vede în Scriptură și Tradiție două izvoare distincte de transmitere a Revelației divine – prima scrisă, a doua orală⁴¹. Reamintind faptul că Revelația este păstrată numai în Biserică, teologul și patrologul rus subliniază că orice cunoaștere autentică este posibilă doar în „mediul Tradiției”, care este Biserica⁴². Plinătatea Cincizecimii se manifestă sub două aspecte: unul obiectiv, dat de succesiunea apostolică prin continuitatea ierarhiei, și unul subiectiv, care înseamnă fidelitatea față de tradiția apostolică. Ambele aspecte, strâns interrelaționate, determină unitatea experienței Bisericii de-a lungul tuturor timpurilor, atât în magisteriul ei sacramental, cât și în magisteriul doctrinar. Se poate spune deci că „Tradiția oglindește această biruință asupra timpului”, și că ea nu poate fi acceptată decât în cadrul Bisericii. Tradiția este „mărturia Duhului”, „memoria lăuntrică, mistică a Bisericii”, datorită faptului că prin ea se stabilește o legătură vie cu ziua Cincizecimii. În mod paradoxal, Tradiția nu este însă „numai vocea trecutului, ci și cea a eternității”; fidelitatea față de Tradiție înseamnă „nu numai acord cu trecutul, ci, într-un anumit sens, *libertate în raport cu trecutul*, ca față de un criteriu formal exterior”. Este fals a vedea în ea doar un fel de arheologie, și G. Florovsky îl citează pe Serghei Bulgakov, care negase, la rândul său, că Tradiția s-ar limita doar la trecut: dacă în Biserică credința este vie, atunci și Tradiția – „conștiința unui organism viu” – trebuie să fie neîntreruptă și nepuizabilă, în care nu doar trecutul, ci și prezentul și viitorul sunt incluse. Acționând ca un germen, „Tradiția este mărturisirea Duhului care revelează și reînnoiește continuu acest mesaj (al mântuirii, n.n.) pe care l-a depozitat în Biserică.”⁴³

Sursa patristică ce stă la baza viziunii Părintelui Florovsky este Sfântul Irineu de Lyon. Pentru acesta „autoritatea de a preda” (*potestas magisterii*) exprimă conștiința catolică a Bisericii și ține de „ungerea adevărului” (*charisma veritatis certum*), totul ducând la acea „tradiție a adevărului” (*traditio veritatis*) (*Adv. Haeres.* I, 10, 2; IV, 26, 2). Văzând în Tradiție un principiu harismatic și nu unul istoric este imposibil să despartă Scriptura de Tradiție, și ambele de Biserică. În primul rând, „atât Scriptura cât și Tradiția au fost date numai în lăuntrul Bisericii”; în al doilea rând, „experiența Bisericii nu a fost epuizată nici în Scriptură, nici în Tradiție; se oglindește în ele numai.”⁴⁴ La rândul ei, „Scriptura a fost *dată* în Tradiție”, în sensul că ea se cere

⁴¹ Cf. A. Nichols, *op. cit.*, p. 142-143. Acesta face trimitere la „Le Corps du Christ vivant”, p. 48. Vezi și Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 36-37; BST, p. 172-173; Idem, „The Catholicity of the Church”, în *CW I*, p. 47; BST, p. 59.

⁴² G. Florovsky, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 36; BST, p. 172.

⁴³ Vezi Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 46-47; BST, p. 58-59; Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 41-42; Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 37; BST, p. 173.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 47; BST, p. 59.

neîncetat explicată, se descoperă în teologie, intercon condiționându-se reciproc cu experiența vie a Bisericii. Iarăși, afirmarea unei auto-suficiențe a Scripturii este pe deplin falsă, întrucât aceasta este doar un „rezumat” sau o „icoană” (*eikon*) a adevărului, dar nu este adevărul însuși. „Păcatul Reformei” constă, în opinia Părintele Florovsky, în distrugerea libertății Bisericii exact în conștiința ei sobornicească: încătușarea într-un „standard biblic abstract” s-a făcut printr-o „întoarcere la Evanghelie în spiritul Coranului” (W.R. Igne). Dar Biserica, Trupul viu al lui Hristos, „are din punct de vedere mistic întâietate și este mai deplină decât Scriptura. [...] Hristos S-a arătat și încă ne apare înaintea nu numai în Scriptură; El ni Se descoperă în chip neschimbat și neîntrerupt în Biserică [...] În vremea creștinilor primari, evangheliile nu erau încă scrise și nu puteau fi singura sursă de cunoaștere. Biserica acționa conform Duhului Evangheliei (s.a.) și, ceea ce este mai mult, Evanghelia s-a născut în Biserică, în Sfânta Euharistie. În Hristosul Euharistiei au învățat creștinii să-L cunoască pe Hristosul Evangheliilor, și astfel Chipul Său a devenit viu în inima lor.”⁴⁵

Pe scurt, G. Florovsky acordă un „primat” experienței eclesiale, care poate fi exprimată atât în practica liturgică, cât și în învățătura dogmatică, fără a opune însă această experiență Scripturii. Revelația este unică, fiindcă ea se centrează pe și în Persoana Logosului Întrupat; apoi, în Taina Cincizecimii Revelația este deplină și nu se mai admite o împlinire ulterioară până în Ziua Judecării. „Revelația nu s-a lărgit, și chiar cunoașterea nu a crescut. Biserica îl cunoaște pe Hristos nu mai mult decât L-a cunoscut în timpul Apostolilor. Însă ea mărturisește despre lucruri mai mari. În definițiile sale, ea zugrăvește întotdeauna, invariabil același lucru, însă în chipul neschimbat devin vizibile mereu trăsături noi.” Altfel spus, identitatea experienței presupune în mod necesar fidelitatea față de Tradiție, ceea ce face că „tot ceea ce s-a spus mai târziu, a fost afirmat din plenitudinea catolică și este de o importanță și forță egală cu ceea ce s-a pronunțat la început”. Polemizând (fără să-l numească) cu S. Bulgakov, Florovsky subliniază așadar importanța egală a Scripturii și a elementelor Tradiției în viața eclesială, respingând în același timp acel minimalism teologic care vrea să aleagă și să separe „cele mai importante, mai sigure și mai obligatorii” dintre toate experiențele și învățăturile Bisericii: „Toate (s.n.) acestea se nasc din și exprimă plenitudinea sobornicească a Bisericii.”⁴⁶

În mare măsură aceasta era și convingerea lui Vincențiu de Lerin, care scria în *Communitorium*-ul său: „ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna și de către toți” (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Cu aceste cuvinte Vincențiu de Lerin dorea să exprime natura catolică a Bisericii, în opoziție cu opiniile individuale ale ereticilor: „ca această orientare a interpretării profețiilor și scrierilor apostolice să fie direcționată în acord cu norma de înțelegere eclesială și sobornicească” (*ut profeticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 48-49; BST, p. 60-61.

⁴⁶ Vezi *Ibidem*, p. 49-50; BST, p. 62; Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 48-49.

sensum norma dirigatur). Chestiunea viza deci autoritatea „înțelegerii bisericești” (*ecclesia intelligentiar auctoritas*), singura care putea să ofere sensul corect și deplin al Scripturii (fără a mai adăuga ceva acesteia).

Deși recursul la Scriptură și Tradiție – „în două chipuri [...] primul în mod clar prin autoritatea Sfintei Scripturi, iar apoi prin intermediul tradiției Bisericii sobornicești” (*duplici modo... primum silicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione*) – pentru recunoașterea adevăratei credințe se afla în conformitate cu atitudinea Bisericii primare, totuși se poate vorbi de o „insuficiență” a canonului vincentin. În fapt, acesta descrie o tautologie și conține o „ambiguitate esențială”: *semper* și *ubique* nu se cer înțelese literal și empiric, iar *omnes* nu-i include pe toți cei care pretind că sunt creștini, ci numai pe creștinii „adevărați”, adică cei care păstrează adevărata învățătură a Bisericii și o interpretează corect. „Măsura adevărului este foarte adesea mărturia minorității – explică G. Florovsky. Se poate întâmpla ca Biserica Catholică să se descopere pe sine doar ca «turmă mică». Poate că sunt mai multe cugete heterodoxe decât ortodoxe. Se poate întâmpla ca ereticii să se răspândească pretutindeni, *ubique*, iar Biserica să fie împinsă pe ultimul plan al istoriei, să se retragă în pustie.” În consecință, formula *quod semper, quod ubique...* poate deveni o „riscantă formulă minimalizatoare”, „un postulat al simplificării istorice de un primitivism dăunător.”⁴⁷

Aplicarea corectă a canonului vincentin ca normă și criteriu al adevăratului în Biserică necesită de fapt, în viziunea Părintelui Georges Florovsky, o înțelegere corectă a ceea ce înseamnă atributul sobornicesc. Adesea termenul „catolic” (sobornicesc) este înțeles în mod eronat ca desemnând o universalitate exterioară. Dar sensul său nu este unul cantitativ, ci calitativ; „catolic” nu este neapărat echivalent cu „universal” (*oikoumenikos*). Mai presus de număr, întinderea spațială sau temporală, Biserica este sobornicească datorită „plinătății în unitate”, după chipul Sfintei Treimi. „Conștiința «sobornicească (catolică)» – ne reamintește G. Florovsky – nu este o conștiință colectivă, nici o conștiință comunitară universală sau profană – de asemenea, nici un conglomerat de conștiințe individuale singulare; nu este o «conștiință în general» impersonală. «Catolicitatea» este «unitatea de cugete» și «comuniunea de persoane» concretă. «Catolicitatea» înseamnă structură și model, «determinarea conștiinței personale», care își depășește limitarea și izolarea și crește spre o înălțime «catolică» – «catolicitatea» este idealul standard sau punctul de frontieră, *telos*-ul conștiinței personale care se realizează în afirmarea, și nu în abolirea personalității. Iar măsura «catolicității» poate fi împlinită numai prin viața în Hristos.”⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51-52; BST, p. 63-64; Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 37; BST, p. 173; „Le Corps du Christ vivant”, p. 51. Aici atitudinea Părintelui Florovsky este critică, dar există și o referire pozitivă la canonul vincentin în „The Function of Tradition in the Ancient Church”, în *CW* I, p. 73-74; BST, p. 119-120.

⁴⁸ Idem, „Revelation, Philosophy and Theology”, p. 39; BST, p. 175. Termenul *sobornost* este unul decisiv în gândirea Părintelui, el regăsindu-se tratat în foarte multe lucrări ale sale. Pe scurt, atributul unității eclesiale apare în viziunea lui G. Florovsky ca fiind un atribut esențial, un „principiu dinamic”, existențial, deopotrivă „dar” (*Gabe*) și „misiune” (*Aufgabe*), fundament și scop. Unitatea constituie deci

Încă o dată, se înțelege de ce Scriptura și Tradiția necesită mediul viu al Bisericii. Doar aici ele își relevă deplinătatea, caracterul „pan-temporalității” (*all-timeless*). Reprezentând însă un ideal, cunoașterea prin intermediul Tradiției poate fi actualizată sau concretizată în interiorul Bisericii într-o măsură mai mare sau mai mică de către fiecare membru al ei după măsura maturității sale duhovnicești. Important este însă – și aici, din nou fără să-l numescă, Florovsky îl țintește pe S. Bulgakov – că numai natura catolică a Bisericii determină posibilitatea autenticii cunoașteri teologice și nu speculația intelectuală (după cum am văzut, dogmele reprezintă mai mult decât simple „opinii teologice”, cu valoare relativă). Că acest fapt este o realitate, chiar istorică, a Bisericii reiese din statura celor care au atins „măsura sobornicească” și care se numesc Părinții sau Dascălii Bisericii.⁴⁹

„Urmând Sfinților Părinți...” – aceasta a fost formula care deschidea actelor multor sinoade, inclusiv ecumenice, arătând că „învățătura (*didaskalia*) Părinților” este termenul de referință normativ. Biserica poate fi definită nu doar ca „apostolică”, ci și ca „patristică”, căci doar ca „Biserica Părinților” ea este cu adevărat „apostolică”.⁵⁰ Aceștia nu promovau opiniilor lor personale, ci însăși mărturia Bisericii; făcându-se martori nu doar a „vechii credințe” (*testes antiquitas*), ci mai ales ai „drepte credințe” (*testes veritatis*), învățătura patristică este așadar o categorie permanentă a vieții creștine. Sfântul Grigorie de Nazianz scria că Părinții teologhiseau „în maniera Apostolilor, nu în cea a lui Aristotel” (*alieutikos, ouk aristotelikos*) (Omil. 23, 12) tocmai pentru a diferenția net „mesajul” (*kerygma*) patristic de cel al filosofiei eline. Principala distincție constă în caracterul „existențial” al teologiei patristice: pentru a nu se transforma într-o dialectică, într-o polylogia deșartă, ea nu trebuie despărțită de viața de rugăciune, personală și liturgică, și de practicarea virtuții.⁵¹

Cele afirmate puțin mai sus trimit, în accepțiunea Părintelui Florovsky, la „propedeutică” teologiei: aceasta nu este un scop în sine, ci numai o „cale” ce

atât un „indicativ”, cât și un „imperativ”: unitatea organică a trupului viu, ce are Cap pe Hristos Însuși, este, de asemenea, „unitatea Duhului” (*Efes. 4, 3*), căci Trupul este „legat” și „crește” (*Col. 2, 19*) chiar prin lucrarea Duhului Sfânt, Care conferă „legătura păcii” printr-un sinergism între harul Său și credința omenească. Unitatea Bisericii înseamnă așadar „sobornicitatea” sau „catolicitatea” Bisericii: „unu” și „catolic” sunt două aspecte ale aceleiași realități vii. Apoi, foarte important este sensul calitativ și nu cantitativ – așa cum s-ar fi impus, începând de la Fericitul Augustin, în Apus – al termenului: *katholike* era echivalent mai degrabă cu „ortodoxia” decât cu „universalitatea” Bisericii. Drept urmare, dimensiunea sobornicească a Bisericii nu este alterată de condițiile spațio-temporale (desigur, în virtutea faptului că Biserica este Trupul lui Hristos, un organism teandric divino-uman) – adevărata catolicitate este „dinăuntru” (*du dedans*), o calitate intrinsecă a Bisericii, și nu „dinafară” (*du dehors*). Pentru detalii vezi Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 25 și urm., dar mai ales studiul florovskian, „The Catholicity of the Church”, în *CW I*, p. 37-56; BST, p. 47-68.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 39-40; BST, p. 176.

⁵⁰ Vezi Idem, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *CW IV*, p. 16; trad. rom. în *MA 26* (1981), nr. 10-12, p. 738: „Părinții sunt cei ce mărturisesc despre apostolicitatea Tradiției.”

⁵¹ *Ibidem*, p. 17; trad. rom., p. 739. De asemenea Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în *CW I*, p. 108-109; BST, p. 416-417.

țințește recunoașterea și mărturisirea Tainei Dumnezeuului Celui Viu⁵². Experiența Bisericii precede teologia, iar demnitatea Sfinților Părinți survine din aceea că „ei activau nu numai ca personalități separate, ci mai curând ca *virii ecclesiastici* (expresia favorită a lui Origen, n.a.), în folosul și în numele Bisericii.” *Consensus patrum* reflectă însăși cugetul Bisericii Catolice (Sobornicești) și Universale (*to ekklesiastikon phronema*)⁵³ și, din acest motiv, perspectiva noastră asupra Părinților nu poate fi decât una holistică⁵⁴: „Este inducător în eroare a selecta afirmații particulare ale Părinților și a le detașa de *perspectiva totală* (s.n.) în care ele au fost de fapt exprimate, la fel după cum este inducător în eroare a manevra citate biblice desprinse de contextul Sfintei Scripturi.”⁵⁵

Sensul „epocii” patristice arată că, deși poziția „epocii” apostolice a fost unică, aceasta a fost numai un început. Nu se poate spune că „epoca Părinților” s-a încheiat – așa cum s-a legitimat ideea în Apus (și în urma procesului de „pseudomorfoză” și în Răsărit) –, fiind înlocuită mai târziu de „epoca scolasticilor”. A face aceasta echivalează cu adoptarea unei formule restrictive inacceptabile (indiferent dacă restrângerea se face la un secol, la cinci sau la opt). Evitând o „teologie a repetiției”, restricția nu ține cont de faptul că „Biserica are încă deplină autoritate ca și în epocile trecute, de vreme ce Duhul Adevărului o însufletește acum într-un mod nu mai puțin eficace decât în primele secole”. Însăși teologia bizantină – insistă Părintele Florovsky – nu a constituit altceva decât „continuarea organică” a epocii patristice. În caz contrar, se pune întrebarea: „S-a schimbat oare vreodată ethosul Bisericii Ortodoxe de Răsărit, în vreun anume moment sau dată istorică, astfel încât dezvoltarea istorică «ulterioară» să fie de o importanță și o autoritate inferioară, dacă nu cumva chiar fără de nici o însemnătate?” Răspunsul Părintelui Florovsky e categoric negativ, căci altfel Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama și marele Sinod Isihast din secolul al XIV-lea, ba

⁵² Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, p. 109; BST, p. 417. Dogmele nu oferă mai mult decât „conturul intelectual” al adevărului revelat, o „mărturie noetică” ce primește conținut însă doar în actul de credință. Ca exemplu elocvent: „Formulele hristologice sunt pline de sens doar pentru cei care L-au întâlnit pe Hristos cel Viu, și L-au primit și mărturisit pe El ca Domn și Mântuitor, și care s-au sălășluit prin credință în El, în Trupul Său, Biserica.”

⁵³ Idem, „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers”, în *CW* I, p. 101-103; BST, p. 154-155

⁵⁴ K.Ch. Felmy, *op. cit.*, p. 51 și 61, sublinia și el atât „teologia experienței” la Părinții răsăriteni (*Erfahrung*), deosebită însă de trăirea subiectiv-pietistă (*Erlebnis*) prin aceea că este o experiență eclesială, cât și preocuparea teologiei ortodoxe de a fi „în general mai mult interesată de întreg decât de parte – cu toate consecințele pozitive și negative ale acestei atitudini”. În orice caz, se recunoaște că „privilegierea întregului ca punct de plecare și a problemelor cuprinzătoare e strâns legată de principiul „eclesialității”. Cu tot interesul pentru detaliu, scopul muncii teologice este formularea și reflecția asupra învățăturii Bisericii, iar nu descoperirea „teologiei” personale a unui gânditor creștin.”

⁵⁵ G. Florovsky, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, p. 109-110; BST, p. 418. O primă consecință a acestei perspective este că atenția nu trebuie acordată „literei”, ci „duhului”; îndemnul lui Florovsky de „a-i urma pe Părinți” nu înseamnă pur și simplu „a-i cita”, ci a dobândi „minte” (*phronema*) lor.

chiar și activitatea de promovare a *Filocaliei* de către Sf. Nicodim Aghioritul nu ar mai putea fi înțelese la adevărata lor dimensiune și valoare, drept mărturia aceluiași ethos al Bisericii⁵⁶.

Din cele afirmate mai sus se desprinde pregnant următorul fapt: relevanța Părinților este pentru G. Florovsky una de prim rang în teologia contemporană. Recuperarea „minții patristice” este afirmată ca o condiție *sine qua non* pentru păstrarea integrității eclesiale, căci aceasta presupune nu doar o dimensiune iconografică sau liturgică. Bogăția Bisericii Ortodoxe provine și din „realismul duhovnicesc”, specific Părinților. Nu fără o notă de ironie, marele teolog și patrolog scrie: „Părinții erau angajați într-o luptă corp la corp cu problemele existențiale, cu acele descoperiri ale eternelor probleme descrise și consemnate în Sfânta Scriptură. Aș risca chiar să sugerez că Sf. Atanasie și Fer. Augustin sunt mult mai la zi decât mulți dintre teologii noștri contemporani.” De unde îndemnul: „Într-o vreme ca aceasta», este nevoie să ne lărgim perspectiva pentru a-i recunoaște pe măestrii din vechime, și să întreprindem pentru propria noastră epocă o sinteză existențială a experienței creștine.”⁵⁷

Încheiere

Cu ocazia unei conferințe susținute în 2 mai 2003 la „Divinity School” din Chicago, Andrew Louth arăta că, spre deosebire de situația din trecut, când dezbaterile privind „dezvoltarea doctrinei creștine” au fost conduse în special de polemica sau dialogul dintre protestantism și romano-catolicism, „astăzi [...] orice cercetare serioasă a acestei probleme centrale pentru înțelegerea studiului doctrinei creștine nu poate ignora tradiția ortodoxă.”⁵⁸ La o primă vedere, „dezvoltarea” nu pare însă să fie o categorie acceptabilă pentru teologia ortodoxă, nici chiar în ceea ce privește istoria învățăturii despre icoane sau despre energiile divine necreate; mai mult chiar, noțiunea a exprimat pentru un teolog ca Georges Florovsky „experiența distorsiunii” (vezi preluarea metaforei de „pseudo-morfoză” de la Oswald Spengler) și nu sensul unei îmbogățiri sau creșteri, ca în gândirea cardinalului Newman. În continuarea (dar nu și

⁵⁶ Vezi Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în *CW* I, p. 110-111; BST, p. 419-422.

⁵⁷ Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în *CW* I, p. 16; BST, p. 46. Compară cu mesajul „Propovăduiește Dogmele Credinței!” (*Ibidem*, p. 11-12; BST, p. 40-41), care exprimă, indirect, aceeași idee: Părinții, ca martori ai Tradiției sobornicești, au o relevanță perenă la toate epocile și împrejurările, inclusiv la „o vreme ca aceasta de față”. În Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, p. 113; BST, p. 422 se cere expres ca recuperarea „cugetului Părinților” să aibă loc și în gândirea și învățământul teologic – desigur, nu ca pe ceva arhaic, ca pe o „relicvă venerabilă”, ci ca pe o atitudine existențială, ca pe o „orientare duhovnicească” – , căci doar în acest fel „poate fi reintegrată teologia noastră în deplinătatea existenței noastre creștine.”

⁵⁸ Textul acestei conferințe a fost publicat în volumul colectiv *Orthodoxy and Western Culture. A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*; Patrick Henry & Valerie Hotchkiss (eds.); SVSP, Crestwood NY, 2005. Traducere și adaptare în limba română Ionuț Biliuță, „Teologia istorică și teoria dezvoltării doctrinare”, în *Ideii în Dialog* III (2006), nr. 10 (25), p. 10-13, aici p. 10.

fără unele diferențe notabile) acelor „romantici conservatori” (Andrzej Walicki) din Rusia secolului al XIX-lea, în fruntea cărora se găsește slavofilul Alexei Homiakov și conceptul său de *sobornost* (consecință a eclesiologiei sale organiciste), s-a ajuns la următoarea situație paradoxală: deși autori ortodocși din secolul XX (de ex. Vl. Lossky, J. Meyendorff, A. Schmemmann, K. Ware sau Păr. Florovsky însuși) au oferit mai degrabă expuneri istorice și nu filosofice ale Ortodoxiei, totuși la ei s-ar remarca o „slăbiciune” – „tendința de a reprezenta învățătura patristică într-un mod plat, de parcă Părinții Bisericii ar fi trăit cu toții în aceeași epocă, considerațiile de natură istorică fiind astfel superflue.” În consecință, impresia pe care o lasă mai multe istorii ale dogmei redactate de ortodocși este aceea că ele au fost scrise „unde pe Lună”.⁵⁹

Fără îndoială, este corectă intuiția profesorului de la Durham, convertit la Ortodoxie. Aceasta din urmă trebuie să dobândească un „simț critic” prin care un Sfânt Părinte să nu își piardă caracterul său personal, specific, precum și influența exercitată asupra gândirii sale de contextul istoric în care a trăit. Dar tot prof. Andrew Louth recunoaște cu sinceritate că există „motive întemeiate pentru reținerea cu care teologii ortodocși (inclusiv Păr. G. Florovsky, n.n.) privesc noțiunea de dezvoltare istorică.” Așa după cum am văzut, în esență perspectiva holistică a teologiei ortodoxe nu este altceva decât consecința intuiției fundamentale că Sfinții Părinți își au actualitatea lor perenă, mai presus de perioadele istorice. Însăși convingerea că Duhul Sfânt, după Cincizecime, ghidează Biserica prin intermediul tradiției patristice și sinodale determină percepția Părinților nu ca niște învățători decedați și oarecum demodați, ci ca niște modele vii, ca sfinți „care trăiesc acum în lumina Învierii, fiind mai vii decât suntem noi și mai aproape de izvorul Vieții.” A urma Sfinților Părinți înseamnă așadar a contempla taina lui Hristos, a pătrunde mai adânc în înțelegerea ei sub oblăduirea celor în care se reflectă El Însuși.

În concluzie, „teologii de astăzi nu pot trece dincolo de credința Părinților Bisericii, nici nu vor depăși vreodată credința Apostolilor.” Nu întâmplător „lecția” pe care ne-o predă un profesor anglican convertit la Ortodoxie coincide cu cea a unuia dintre „fiii” cei mai fideli ai Bisericii pravoslavnice, care a cunoscut atât moștenirea tradiției ruse, cât și provocările Apusului; sintetizând, ea vizează un dublu aspect: 1. metoda istorică își are valoarea sa, ca mod de împropiatare a memoriei Bisericii, și 2. „piatra de încercare” pentru teologia contemporană și cea viitoare constă tocmai în interpretarea scrierilor atribuite unor *theologi*, în sensul sintagmei evagriene mult citată și prețuită de teologul rus – „ești teolog în măsura în care te rogi și te rogi în măsura în care ești teolog”.⁶⁰

⁵⁹ *Ibidem*, p. 12. Eroarea nu este însă caracteristică doar ortodocșilor, ea fiindu-i reproșată de Karl Rahner și așa-numitei „teologii Denzinger” (în faimosul *Echiridion Symbolorum* dogmele sunt grupate fără referire la contextul lor istoric).

⁶⁰ Vezi *Ibidem*, p. 12-13.

Creative Appeal to Tradition: Fr. Georges Florovsky's Conception. This article describes the conception of Fr. Georges Florovsky on the relation between the Church, the Tradition and the Holy Fathers. To him, the Orthodox Church was and still is a "Greek Church": "Following the Holy Fathers..." means that the Church is indeed "Apostolic", but also "Patristic"; Tradition is the continuity of divine assistance, the abiding presence of the Holy Spirit above the Church. The main distinctive mark of Patristic theology was its "existential" character and, in this sense, the teaching of the Fathers is a permanent category of Christian faith. "The mind of the Fathers" has to be an intrinsic term of reference in modern theology; just the traditional patristic pattern could be, in the vision of Florovsky, the basic principle of the Living Tradition.

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE¹

OMILIA A II-A

rostită dinaintea poporului în biserica Sf. Petru, Apostolul,
19 noiembrie 590 (o Duminică din Postul Crăciunului)²

ORBUL DIN IERIHON

Text comentat: Luca 18. 31-43

1. Mântuitorul nostru, înainte văzând că Patima Sa va arunca tulburare în sufletul Apostolilor Săi, le-a vestit, cu mult timp înainte, și suferințele acestei Pătămiri dar și slava Învierii Sale. Astfel încât, atunci când vor vedea moartea Sa, precum le-a zis, să nu se îndoiască în a crede în faptul că, în același fel, va și învia. Dar pentru că apostolii Săi erau încă trupești și, astfel nu puteau înțelege nimic din taina despre care le vorbea, El a recurs la un miracol. Sub ochii lor, un orb și-a deschis ochii luminii, alegând ca o făptuire cerească să întărească în credință ceea ce n-au putut pricepe din cuvintele tainelor cerești.

Ori trebuie, frați preaiubiți, să recunoaștem în minunile Domnului, Mântuitorul nostru, fapte despre care trebuie să credem că sunt cu adevărat desăvârșite, dar care, în același timp, mai mult decât semne, caută să ne învețe câte ceva. Așa cum toate mărturisesc prin puterea lor adevăruri depline, făptuirile Domnului dezvăluie mai mult prin tainele pe care le cuprind. Luați aminte la ele, în cele din urmă, că nouă celor ce ținem la sensul lor literar, parte a sensului literar al Scripturii, acestea ne arată că nu

¹ Note despre autor, Sfântul Grigorie cel Mare, c. 540-604, papă la Roma la 590, la Guy Bedouelle, *Dizionario di Storia della Chiesa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 118-119. De asemenea date la fel de sintetice în Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol II/2, *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Polirom, 2004, pp. 159-166

² Traducerea s-a efectuat după ediția *Sanctorum patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae*, series altera, tomus VI, CEniponte, 1892, reprodusă de Migne în *Patrologie Latina* (tom. 76, col. 1075-1312), cu efectuarea controlului de text în edițiile de limbă franceză *Les quarante Homelies ou sermons de S. Gregoire le Grand, pape, sur les Evangiles de l'annee*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1665, 646 p. și ediția Saint Gregoire le Grand, *Homelies sur les Evangiles*, Editions Sainte Madeleine, 2000, 667 p. care constituie și textele de bază ale proiectului nostru de traducere integrală a acestor texte gregoriene.

știm cine era orbul despre care vorbește Evanghelia, dar putem încă afla pe cine anume simbolizează acesta în ordinea tainică pe care textul ne-o propune. Orbul este neamul omenesc: exclus din bucuria Paradisului în persoana protopărintelui său, privat de strălucirea luminii celei din înalt, el suferă întunecul tenebros al pedepsei sale; dar reafându lumina, grație prezenței Mântuitorului său, a început a-l zări și dorind pe Acesta, bucuriile luminii celei lăuntrice l-au umplut de sens, și astfel a-nceput a călca pe calea vieții.

2. Trebuie să remarcăm că este un moment în care, conform citirii celei din Evanghelie, Iisus se afla în preajma Ierihonului când orbul își capătă vederea. Căci Ierihon semnifică „luna”, iar luna, după Sfânta Scriptură, marchează slăbiciunile cămii, căci ea cunoaște în fiecare ciclu lunar pe care-l parcurge un declin care simbolizează slăbiciunea noastră de a fi muritori. În acest sens înțelegem că era aproape de Ierihon Creatorul nostru când orbul și-a recăpătat vederea lumii, după cum, când Dumnezeu a asumat fragilitatea trupului nostru, este momentul în care neamul omenesc a redescoperit lumina pe care o pierduse. Și pentru aceea că Dumnezeu a răbdat condiția umană, omul s-a ridicat la condiția divină.

Este cu dreptate, așadar, că orbul ne este prezentat la marginea drumului în plină cerșeală, căci Adevărul Însuși a zis: „Eu sunt Calea” (Ioan 14.6). Cel care nu cunoaște limpezimea luminii celei veșnice este, așadar, un orb. Și îndată ce începe a crede în Mântuitorul, el este deja pe marginea acestei căi precum acela la marginea drumului. Și, chiar când își neglijează rugăciunea și se oprește pe sine în a chema pe Dumnezeu pentru a-i reda lumina cea veșnică, orbul este tot la marginea drumului, dar nu și în condiția cerșetorului. În schimb, dacă în timp ce crede, el recunoaște că și inima sa este nevăzătoare și cere să-i fie arătată lumina adevărului, atunci nevăzătorul este la marginea drumului și cerșește. Acela, așadar, care recunoaște tenebrele orbirii sale și care înțelege că îi lipsește lumina cea pururea fiitoare strigă din străfundul inimii, strigă din tot sufletul său și zice: „Iisuse, Fiul lui David, fie-ți milă de mine!” (Luca 18.38)

Dar să ascultăm și cele ce-i spun ceilalți când orbul strigă pe cale: „*Și cei care mergeau înainte îl certau, ca să tacă...*” (Luca 18.39a)

3. Ce reprezintă oare acelea care precedă Venirea lui Iisus dacă nu mulțimea nebună de dorințe carnale și furtuna viciilor, care, înaintea venirii Mântuitorului în inima noastră, împrăstie gândurile noastre prin asaltul lor și tulbură, jenează, chemările inimii noastre la rugăciune? Urmează apoi că, pe când noi voim a ne întoarce către Domnul după ce am păcătuit, pe când ne nevoim să învingem păcatele prin rugăciune, imaginea greșelilor noastre trecute se fac simțite în inima noastră; tocind vârful sufletului nostru, ascuțimea lui, dărâmându-ne sufletul și astupând glasul rugăciunii noastre. Da, „cei ce mergeau înainte îi cereau să tacă”, până cu puțin timp înainte ca să se arate venind Iisus în inima noastră, greșelile noastre trecute, din care se naștea rănirea gândului nostru, ne azvârlu tulburări în chiar miezul rugăciunii noastre.

4. Să ascultăm dar ce-a fost cu orbul acesta, înainte de a-și regăsi lumina. Textul continuă: „iar el cu mult mai mult striga: Fiule al lui David, fie-ți milă de mine!” (Luca 18.39b) Vedeți, acela de care trăgea mulțimea să tacă, mai tare striga, mai minunat; aceasta arată că, cu cât furtuna gândurilor trupești ne turmentează, cu atât mai mult trebuie să intensificăm efortul făcut de a ne ruga. Mulțimea caută să ne împiedice să strigăm, de vreme ce suferim până și în adâncimea rugăciunii hărțuirea pe care ne-o aduce imaginea păcatelor noastre. Dar este necesar ca vocea inimii noastre să persiste cu atât mai mult cu cât rezistența pe care o întâlnește este tot mai dură, sporind stăpânirea de sine în cele care țin de zbuciumul pe care-l aduc gândurile noastre vinovate, și să atingă, fie și în exces de inoportunitate (obraznicie), auzul milostivirii Domnului. Fiecare, cred eu, a experimentat el însuși ceea ce voiesc eu a vă spune: pe când ne întoarcem sufletul nostru de la cele ale lumii în care trăim spre cele ale lui Dumnezeu, și aceasta poate fi și lucrarea rugăciunii, iată că noi trebuie să suportăm, în chiar lucrarea ei, ca pe o chestiune inoportună, ba chiar penibilă aș spune, acelea pe care le-am dobândit ca fiind deliciile noastre pătimase. E grea nevoiță ca mână de sfânt să alunge amintirea, memoria pe care o reține ochiul inimii noastre, mare nevoiță atunci când geamătul pocăinței poate triumfa asupra imaginilor care izvorăsc din păcat.

5. Dar dacă perseverăm cu insistență în rugăciunea noastră, îl vom opri în inima noastră pe Iisus, Cel Care „trece”. După cum Însuși ne-a și arătat: „și, oprindu-Se, Iisus a poruncit să-l aducă la El” (Luca 18.40a). Iată cum Se oprește. El Care merge pe cale. Într-adevăr atunci când mulțimea de imagini ne asupresc când ne aflăm la rugăciune, avem impresia că Iisus pleacă, merge mai departe...; dar atunci când perseverăm, cu insistență în rugăciunea noastră, Iisus se oprește pentru a ne da lumină, astfel încât Dumnezeu se fixează în inima noastră și lumina pe care am pierdut-o ni se redă.

6. În același timp, Domnul vrea să ne facă să înțelegem prin aceasta lucruri necesare în ce privește înțelegerea omenității și divinității Sale. Era pe când mergea că a auzit pe orbul care striga, dar, odată ce s-a oprit, a și făcut minunea de a-i reda lumina. Astfel că ceea ce ține de trecerea Sa, ține de natura umană, iar ceea ce ține de oprirea Sa ține de natura Sa divină. Prin umanitatea Sa, Iisus S-a născut și a crescut, a murit și a înviat, pe când umbla, astfel, dintr-un loc în altul. Și dacă natura divină nu admite nici o schimbare, și e știut că e nevoie de schimbări pentru a merge dintr-un loc într-altul, este cât se poate de clar că cele care privesc trecerea Domnului țin de întruparea Sa, nu de divinitatea Sa. În virtutea divinității Sale, El se deplasează mereu așa cum stă, căci este prezent pretutindeni, neavând nevoie nici să vină nici să plece pentru a se deplasa ca atare. Este, așadar, bine zis că se afla „pe cale” Domnul când a ascultat de glasul celui orb și că, odată oprit, i-a dăruit lumina, căci sta în omenitatea Sa apropierea Sa milostivă de strigătele orbirii noastre, dar numai dumnezeirii Sale îi era dată puterea de a ne umple iarăși de lumina harului Său.

7. Să remarcăm, de asemenea, cele spuse orbului pe când se apropia de el: „Ce voiești să-ți fac?” (Luca 18.41.a). Cel ce avea puterea de a reda vederea să fi fost ignorant în ce privește cele pe care le dorea acel orb? Nu, bineînțeles că nu! Dar El vrea ca noi să-i cerem anumite lucruri, bine știind că cele pe care i le vom cere El ni le va dăruia. Ne cere să ne rugăm, fie și de-ar fi să devenim prin insistența noastră inoportuni, căci El ne-a spus deja: „că știe Tatăl vostru cele ce aveți de trebuință mai înainte ca să cereți voi de la El” (Matei 6.8). Dacă întreabă o face numai pentru că noi i-am cerut-o; o face numai ca să incite inima noastră la rugăciune. Astfel de aceea orbul a adăugat și el: „Doamne, să văd!” (Luca 18.41.b). Ceea ce cere orbul nu e strălucirea aurului, ci a luminii! El nu se îngrijește să ceară altceva decât lumină, de vreme ce nu are lumina vederii pentru a vedea cele pe care le posedă. Să urmărim și noi acestui orb, fraților, cerând vindecare trupurilor și sufletelor noastre, nu cerând Domnului bogății înșelătoare, nici bunuri pământești, nici onoruri trecătoare, ci lumina; nu lumina aceea circumscrisă unui anumit spațiu, limitată în timp, întreruptă în noapte, ci pe care numai îngerii o văd asemenea nouă și care nu are început și nici nu-i hotărnicită de vreun sfârșit. Aceasta este rațiunea pentru care Domnul răspunde îndată orbului care vine să ceară lumina: „Vezi, credința ta te-a mântuit!” (Luca 18.42).

Dar celui lumesc i s-ar putea naște gândul acesta, obiectând: „Cum aş putea căuta lumina spirituală, dacă nu o pot vedea? Cum voi putea avea certitudinea că ea există câtă vreme ea nu se arată ochilor noștri trupești?” Am putea răspunde în numai câteva cuvinte la această dificultate: obiecțiile care se nasc în gândul nostru vin în spiritul nostru pentru că nu le gândim cu ajutorul trupului, ci cu sufletul nostru. Or, nimeni nu vede sufletul său și, cu toate acestea, nimeni nu se îndoiește că are un suflet, chiar atunci când nu și-l vede. În fapt tocmai acest suflet nevăzut face să se miște, în chip văzut, trupul. Retrageți din lucrare ceea ce este invizibil și tot ce este vizibil și pare că se susține prin sine însuși se va dărâma pe dată. Este așadar o realitate invizibilă aceea care face posibil să trăim această realitate vizibilă; și noi să ne mai îndoim că există o viață nevăzută?

8. Să ascultăm ce dar vine asupra orbului acestuia rugător și cele ce le face: „Și îndată a văzut și mergea...” (Luca 18.43a). A vedea și a urma, a făcut cele pe care le credea a fi mai bine de făcut. Căci a vedea, dar a nu urma înseamnă a înțelege binele, dar a neglija de a-l face. Ca urmare, iubiți frați, dacă noi recunoaștem că suntem pelerinii nevăzători, dacă prin credință în taina Mântuitorului suntem așezați pe marginea drumului, dacă ne rugăm în fiecare zi Creatorului ca să ne dăruiască lumina și dacă, în cele din urmă, venind această lumină va scoate inteligența noastră din orbirea sa, atunci, pe acest Iisus, pe Care-L vedem prin duh, să-L urmărim în lucrările noastre. Să ne uităm cu atenție pe unde anume calcă și să ne punem pașii în urmele pășirii Sale și să-I urmărim. Să urmărim pe Iisus, imitându-L. De aceea ne-a spus: „Vino după Mine și lasă morții să-și îngroape pe morții lor” (Matei 8.22). A urma, așadar, înseamnă a imita. În acest sens ne și sfătuiește Domnul, în alt loc, unde spune: „Dacă-Mi slujește cineva, să-Mi urmeze” (Ioan 12.26)

PAGINI PATRISTICE

Să urmărim așadar pe unde pășește El, pentru a- L putea urma. Vedeți, El este Domnul și Creatorul îngerilor, El a venit în pânțele unei Fecioare pentru a asuma natura noastră, pe care El Însuși a creat-o. El n-a voit să Se nască în lumea aceasta din niște părinți bogați, ci a ales unii săraci. Iată de ce, în loc să ofere un miel la nașterea Fiului său, Maica Sa a cumpărat o tânără porumbiță și o pereche de turturele pentru sacrificiu, la Templu (cf. Luca 2.24). El n-a căutat succesul în lumea aceasta; a suportat toate oprobiile și umilințele, a îndurat scuipări, biciuiri, pâlmuiri, cunună de spini și pironire și cruce. Și pentru această atragere-n jos, legată de cele materiale, ce ne-a făcut să pierdem bucuria interioară, El a suportat toată amăreala celor materiale, pentru a ne readuce bucuria. Toate suferințele pe care omul nu le-a suportat pentru sine, Le-a suportat Dumnezeu pentru om!

Astfel, cel care crede în Hristos, continuând să caute profituri avere, să exulte în orgolii și onoruri lumești, se-aruncă în focul invidiei, se întinează cu pasiuni impure și caută cu aviditate linguşelile lumii, acela neglijează urmarea lui Iisus, chiar dacă el crede în El. Dacă el caută bucuriile și plăcerile acestei lumi, el merge în fapt pe o cale opusă aceleia a Învățătorului său, aceleia pe care Acesta a urcat-o și care este plină de amăreală!

Să ne punem așadar, fraților, dinaintea ochilor păcatele noastre trecute; să ne-aducem aminte cât este de redutabil acest Judecător care va să vină pentru a pedepsi; deprindeți-vă sufletul a plânge. Vremea acestei vieți să o umplem de dragostea pocăinței, pentru a putea evita pedeapsa unei amăreli veșnice. Astfel ca prin lacrimi să fim conduși către bucuria veșnică, după cum ne-a promis Adevărul: „Fericiți cei ce plâng, căci aceia se vor mângâia” (Matei 5.5). Prin bucuriile lumii acesteia, din contră, plângerea este cea care urmează lor, după cuvântul Aceluiași Adevăr: „Vai vouă, celor care astăzi râdeți, că veți plânge și vă veți tângui” (Luca 6.25.b). Dacă, deci, dorim bucuria în dar la cea de-a doua Venire, să suportăm amăreala pocăinței pe cale. Astfel nu numai noi vom crește în Dumnezeu prin viața noastră, ci modul nostru de a trăi poate să-i facă și pe alții s-aducă cântare de slavă lui Dumnezeu. De aici și urmarea textului Evangheliei, „și tot poporul care văzuse a dat laudă lui Dumnezeu” (Luca 18.43b).

Traducere de
Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin NECULA

RELIGII ȘI CULTURI ÎN DIALOG

La invitația Președintelui Comitetului de organizare a sărbătorilor în cinstea Sfântului Nicandru din Myra, monseniorul Giacomo Giampetrucci, Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, a participat între 3-5 noiembrie 2006 la Simpozionul cu tema „*Religii și culturi în dialog*” organizat de Universitatea de Studii din Bari și Primăria orașului Sannicandro di Bari. Î.P.S. Sa a fost însoțit de trei cadre didactice ale Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu: Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, Pr. Conf. Dr. Aurel Pavel și Pr. Conf. Dr. Irimie Marga. Simpozionul, moderat de Prof. Gaetano Dammacco de la Universitatea din Bari și monseniorul Giacomo Giampetrucci, s-a desfășurat în castelul normand din Sannicandro.

După ce au fost citite mesajele Domnului Cristian Colteanu, ambasadorul României în Italia de către Domnul consul general Cornel Vișoiu, și al rectorului Universității de Studii din Bari prin Domnul Prof. Gaetano Dammacco, Î.P.S. Sa Dr. Laurențiu Streza a fost invitat să rostească un cuvânt de binecuvântare în care a subliniat faptul că strădania noastră pentru unitatea creștină, pe care, deși suntem încă depărtați confesional, o simțim prin mijlocirea sfinților, este o chemare a Sfinților Nicolae și Nicandru, ambii Întâistătători pe scaunul din Myra Lichiei, dar ale căror moaște se află acum la Bari și respectiv la Sannicandro.

A urmat apoi sesiunea de comunicări științifice derulată pe trei sesiuni, la fiecare conferențind câte doi interlocutori: la *sesiunea istorică*, pe tema „Aparținerea istorică a României la cultura europeană” au conferențiat Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr și Prof. Dr. Marcello Marin, Universitatea din Foggia; la *sesiunea economică*, având ca temă „Problemele economice ale României privind integrarea ei în Uniunea Europeană”, au conferențiat Pr. Conf. Dr. Aurel Pavel și Prof. Dr. Francesco Losurdo, Universitatea din Bari; la *secțiunea juridică*, având ca temă „Libertate și democrație în tranziția românească”, au conferențiat Pr. Conf. Dr. Irimie Marga și Prof. Dr. Pierdomenico Logroscino, Universitatea din Bari. Comunicările au fost primite cu mare interes de un numeros auditoriu, evidențind importanța dialogului pentru elucidarea divergențelor ce stau în cale unității creștine atât de necesară construirii unei Europe unite la care sperăm cu toții.

Tot în cadrul acestor manifestări cultural-religioase, sâmbătă, 4 noiembrie, Î.P.S. Sa Dr. Laurențiu Streza, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi români, a oficiat în

biserica Santa Maria Assunta din Sannicandro, unde se află moaștele Sfântului Nicandru, slujba vecerniei rostind în fața mulțimii credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură în care a accentuat semnificația liturgică a acestei slujbe și importanța mijlocirii sfinților pentru mântuirea noastră și refacerea unității creștine. Seara, locuitorii din Sannicandro s-au delectat cu frumoasele dansuri populare românești și cu piese orchestrale interpretate de ansamblul folcloric „Izvorul” din Râmnicu Vâlcea. Duminică, 5 noiembrie, Î.P.S. Mitropolit Laurențiu împreună cu Î.P.S. Sa Dr. Iosif Pop, Mitropolitul Europei Occidentale și Meridionale a săvârșit Sfânta Liturghie în biserica Sfântul Grigorie Luminătorul, oferită spre slujire parohiei românești din Bari al cărui paroh este părintele Mihai Drigă. Acest locaș se află în imediata apropiere a bisericii din Bari închinată Sfântului Nicolae care adăpostește moaștele Sale, la mormântul căruia s-a mers în pelerinaj și a fost oficiată slujba Acatistului. Seara, Î.P.S. Lor, Mitropoliții Laurențiu și Iosif au participat la Liturghia catolică oficiată de Excelența Sa Francesco Caccuci, Arhiepiscop de Bari-Bitonto, în biserica Santa Maria Assunta din Sannicandro.

Prezența Î.P.S. Sale Dr. Laurențiu Streza și a părinților profesori sibieni la Bari, un oraș al interferanțelor culturale și religioase cu deosebită semnificație, a constituit un moment important pentru cunoașterea spiritualității românești care are menirea de a întregii tezaurul cultural și spiritual al Europei căreia România i-a aparținut de la început și în care este chemată să se integreze din nou.

Apartenența istorică a României la cultura europeană

În anul 106 împăratul roman Traian (98-117) sărbătorea cu mare fast victoria asupra regatului dacilor imortalizată pe Columna înălțată în cinstea lui și inaugurată la 12 mai 113¹. Două treimi din regatul lui Decebal erau incorporate în Imperiul Roman, alcătuind provincia Dacia. Dacii, popor de neam trac („cel mai numeros din lume după cel al inzilor”²) despre care Herodot vorbea în cuvinte elogioase³, intrau în sfera de influență a civilizației romane. Ei își însușesc treptat cultura materială, limba, obiceiurile și credința învingătorilor, ceea ce aducea de la sine romanizarea lor. Prin fuziunea elementului dac cu cel roman se constituie populația daco-romană de limbă latină, elementul determinant în procesul formării poporului român⁴. De fapt această simbioză se înscrie în marele proces al conturării personalității romanității sud-est europene la baza căreia, după opinia savantului Nicolae Iorga, au stat moștenirea traco-dacă și pecetea sau sigiliul Romei⁵.

¹ H.C. Matei, *Civilizația Romei antice*, București, 1980, p. 355. A se vedea H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972, p. 275-335.

² Herodot, *Istoriei*, vol. II, București, 1964, p. 29.

³ „...geții sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci”, Idem, *Istoriei*, vol. I, București, 1961, p. 345.

⁴ H.C. Matei, *op. cit.*, p. 355.

⁵ N. Iorga, *Istoria Românilor*, I, 2, Sigiliul Romei, București, 1988.

Roma a acordat o atenție deosebită acestei noi provincii care, după mărturia lui Criton, medicul personal al împăratului Traian, i-a adus o imensă avere („cinci milioane de livre de aur, o cantitate dublă de argint, pe lângă cupe, obiecte de valoare, care au depășit orice posibilitate de a fi estimate, turme și arme și mai mult de cinci sute de mii de oameni, foarte potriviți pentru război”⁶) și prin aceasta a redresat economic imperiul. Ea a devenit provincie imperială condusă de un *legatus Augusti pro praetore* cu rang de consul.

Deși foarte bine organizată administrativ și apărută militar⁷, Dacia nu a putut fi păstrată de către romani decât până în anul 271, când împăratul Aurelian a decis retragerea administrației și armatei în sudul Dunării datorită atacurilor permanente ale barbarilor și dacilor liberi. Prin numeroase fortificații de-a lungul malului drept al Dunării se urmărea întărirea apărării pe acest limes dar și menținerea unor „capete de pod” în vederea recuceririi Daciei. Împărații Galeriu (305-311) dar mai ales Constantin cel Mare (306-337) au urmărit cu interes ținuturile nord-dunărene, cel din urmă construind peste Dunăre un mare pod de piatră la Sucidava-Celeiu, inaugurat în prezența sa probabil la 328, iar legăturile sale cu spațiul carpato-dunărean o dovedesc monedele constantiniene răspândite din plin în aceste teritorii⁸.

Deși pentru o durată de doar 165 de ani, stăpânirea romană în Dacia a fost determinantă pentru formarea poporului român. Nici Traian nu a golit Dacia de autohtoni, cum opinează unii istorici, pentru a aduce aici coloniști și nici Aurelian nu a retras din Dacia romană toată populația, ci doar personalul administrativ și armata. Traian urmărea să nu rămână în teritoriile cucerite luptători daci care ar fi putut să organizeze centre de rezistență împotriva Romei, însă copiii puteau fi educați în spiritul roman devenind fideli noii stăpâniri, iar femeile încheind căsătorii mixte au contribuit la formarea unei populații daco-romane⁹. Nici retragerea aureliană n-a însemnat evacuarea completă a provinciei, Dacia rămânând un spațiu pustiu, ci populația stabilă de aici rămânea pe loc continuându-și activitățile firești. Să nu ignorăm nici opinia remarcabililor istorici V. Pârvan și R. Vulpe conform căreia înaintea cuceririi traiane asistăm la o cucerire romană pașnică prin activitățile agricole și negustorești ale unor romani și la nord de Dunăre, ceea ce a facilitat procesul de romanizare a Daciei și Moesiilor atât înainte cât și după marea cucerire romană¹⁰. Prin urmare, se schimbă doar puterea politică exercitată după retragerea romană de căpeteniile diferitelor popoare

⁶ Criton, *Getica*, după I.C. Drăgan, *Mileniul imperial al Daciei*, București, 1986, p. 49.

⁷ A se vedea M. Mușat, *Izvoare și mărturii străine despre strămoșii poporului român*, București, 1980, p. 115 ș.u.

⁸ D. Tudor, *Podurile romane de la Dunărea de Jos*, București, Editura Academiei și C. Preda, „Circulația monedelor postauréliene în Dacia”, în *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, 26, București, 1975, p. 441-485.

⁹ A se vedea D. Protase, *Autohtonii în Dacia*, București, 1980, p. 13-16.

¹⁰ V. Pârvan, „Castrul de la Poiana”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice*, 36, București, 1913, p. 13 și R. Vulpe în *Revista de Istorie*, București, 1928, p. 289.

migratoare care se îndreptau spre centrul și sud-estul Europei traversând Dacia sau chiar ai dacilor liberi din nord¹¹. Romanii sau chiar bizantinii care se intitulau rhomei și nu elini au urmărit constant revenirea în ținuturile nord-dunărene cu atât mai mult cu cât marii împărați ilirieni (Constantin cel Mare, Iustin și Iustinian) se simțeau înrudiți cu marea familie a traco-romanilor din care făcea parte și populația romanizată din Dacia. Ca moștenitori ai „Romei vechi”, Constantinopolul (Noua Romă) creștin a constituit factorul decisiv de încreștinare și consolidare a caracterului romanic al daco-romanilor nord-dunăreni. Prin ieșirea din Imperiul Roman, romanitatea dacică s-a transformat dintr-o comunitate politică într-una gentilică. Termenul „Romani” prin care ea se definea își pierde sensul politic pentru a dobândi un înțeles gentilic, asemenea numelor cu care se desemnau populațiile migratoare. În raporturile cu acestea, conștiința romanității daco-romanilor din nordul Dunării și apoi a românilor nu a încetat să se consolideze. Importanța creștinismului în consolidarea conștiinței romanității și chiar în supraviețuirea românilor ca etnic neolatină a fost imensă, încât pe parcursul mileniului marilor migrații, romanitatea dacică s-a constituit într-o comunitate religioasă înainte de a deveni una etnică neolatină. Principala distincție între indigeni și migratori apare așadar pe teren religios, iar după încreștinarea slavilor între romanicii de la Dunăre și populațiile slave a existat o conviețuire pașnică dar niciodată o simbioză. Aici au existat două societăți distincte, separate radical pe teren lingvistic chiar dacă mărtiriseau aceeași credință. De aceea *Slavus* a avut numai un sens etnic, niciodată o accepțiune politică. Astfel s-a conservat și consolidat etnonimul *romanus/rumân*, care odată cu formarea statelor românești în Evul Mediu dobândește și accepțiune politică¹². Așa se explică miracolul¹³ dăinuiri în ținuturile carpato-dunărene a populației daco-romane în perioada marilor migrații care au traversat Dacia, căci Roma, care continua să considere fosta provincie teritoriu de drept imperial, n-a abandonat-o și n-a îngăduit conducătorilor barbari să-și așeze aici centrul puterii lor politice atât timp cât pe limesul Dunării continuau să vegheze armatele romane. În plus mulțimea martirilor din Dobrogea și martiriul Sfântului Sava, descendent al unei familii de prizonieri capadocieni care propovăduia creștinismul alături de un alt misionar, Wulfila, în limba latină dacilor romanizați atestă prezența unor puternice comunități creștine în strânsă legătură cu creștinătatea orientală¹⁴. Prin urmare lipsa izvoarelor scrise dar nu și a celor arheologice care abundă în secolele IV-XI, perioada celor două mari valuri migratoare (vizigoți, huni, gepizi, avari, bulgari și maghiari, pecenegi, cumani, tătari), nu înseamnă absența populației romanizate din teritoriile nord-dunărene stăpânite parțial de migratori, precum nici apariția documentelor scrise în secolele XII-XIII nu înseamnă revenirea românilor în aceste ținuturi printr-o migrație masivă din sudul Dunării. Ei au fost aici permanent,

¹¹ După retragerea aureliană, carpii, cei mai numeroși după dacii liberi, au preluat conducerea Daciei în calitate de aliați ai Romei, cf. I.C. Drăgan, *op. cit.*, p. 56.

¹² S. Brezeanu, *Romanitatea orientală în Evul Mediu*, București, 1999, p. 18-19.

¹³ Gh.I. Brătianu, *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain*, Bucarest, 1998.

¹⁴ A se vedea M. Păcurariu, *Sfinții daco-romani și români*, Iași, 1994.

apartenența la romanitatea și creștinătatea sud-est europeană asigurându-le păstrarea ființei lor printre popoarele migratoare și făcând posibilă organizarea politico-statală finalizată în secolul al XIV-lea cu formarea statelor medievale românești independente, în arcu carpatic preluându-se modelul administrativ-occidental (voievodatul), iar în ținuturile extracarpatice mai ales pe cel slav sud-dunărean care la rândul-i imita pe cel bizantin¹⁵.

Chiar dacă până în secolul XVIII atât în cancelariile domnești, cât și în Biserica limba oficială era slavona, românii nu s-au slavizat pentru că ei existau deja ca popor latin creștin folosind în activitățile lor uzuale o limbă romanică. Deși au fost ruși de romanitatea sud-dunăreană, ei au supraviețuit și s-au menținut ca o insulă romanică într-o mare slavă, un miracol al istoriei, cum îl numea Gh. I. Brăteanu. De aceea românii s-au simțit legați prin credință de creștinătatea răsăriteană dar prin limbă de latinitatea occidentală.

În lupta lor antiotomană, voievozii români, apărându-și țara și politic și religios, aveau conștiința că în felul acesta formează o barieră în ofensiva turcească spre centrul Europei. Aveau experiența creștinătății orientale și balcanice și de aceea credeau într-o acțiune comună a creștinătății apusene căreia să se alătore și ei pentru înlăturarea pericolului comun. Semnificativ în acest sens este un pasaj din scrisoarea circulară trimisă de voievodul Moldovei, Ștefan cel Mare, la 25 ianuarie 1475 către monarhii creștini din Europa după ce el îi învinsese pe turci lângă Vaslui. Pentru că împăratul turc „pierzătorul întregii creștinătăți” a trimis împotriva noastră o mare oștire...”am luat sabia în mână și cu ajutorul Domnului Dumnezeu nostru atotputernic, am mers împotriva dușmanilor creștinătății, i-am biruit și i-am călcat în picioare...” Cu gând de răzbunare el va să vină din nou „împotriva noastră și să supună țara noastră, care este poarta creștinătății și pe care Dumnezeu a ferit-o până acum. Dacă această poartă va fi pierdută, atunci toată creștinătatea va fi în mare primejdie. De aceea, ne rugăm de domniile voastre să ne trimiteți pe căpitani voștri împotriva dușmanilor creștinătății iar noi făgăduim, pe credința noastră creștinească că vom lupta până la moarte pentru legea creștinească...”¹⁶ Ca răspuns, papa Sixt al IV-lea îi scria: „Faptele tale săvârșite cu înțelepciune contra turcilor infideli, inamicii comuni, au adus atâta celebritate numelui tău, încât ești în gura tuturor și ești în unanimitate foarte mult lăudat”¹⁷.

Martiriul voievodului muntean Constantin Brâncoveanu împreună cu cei patru fii ai săi și sfetnicul Ianache a trebuit să zguduie nu numai pe români, ci întreaga creștinătate europeană în fața căreia se distinsese ca un mare om de cultură iar prin sprijinirea activității tipografice a unui alt martir, mitropolitul Antim Ivireanul, desăvârșea procesul de revenire a limbii române în Biserica¹⁸.

¹⁵ Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I-IV, Cluj-Napoca, 1972-1989; S. Papacostea, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, București, 1999; Idem, *Evul Mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, București, 2001; Șt. Gorovei, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iași, 1997.

¹⁶ C.C. Giurescu/D.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. II, București, 1976, p. 163.

¹⁷ *Ibidem*, p. 163-164.

¹⁸ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 109-112 și 133-141.

Am amintit toate acestea pentru a arăta că românii s-au considerat întotdeauna parte a Europei, aparținând romanității europene și creștinătății ortodoxe care cu regret trebuie să spunem că a fost adeseori dată uitării de Europa iar acum creștinismul apusean multiconfesional dorește s-o considere parte constitutivă a așa-numitei „identități creștine unitare” a Europei. În acest sens mișcarea ecumenică a făcut pași importanți în ceea ce privește apropierea dintre Biserici care, după cum o caracteriza P.F. Patriarh Teoctist al României este „o viziune europeană” însă ea nu poate avea succes dacă nu se va fundamenta și nu va fructifica experiența vieții creștine din timpul Bisericii Vechi neîmpărțite. De aceea prezența românească în țările Europei occidentale, inclusiv în Italia, cu un aflus foarte mare după decembrie 1989, nu înseamnă în primul rând crearea unor noi probleme sociale pentru societatea apuseană, ci aș îndrăzni să spun că mai întâi de toate o mărturie creștină în fața unui indiferentism religios. „Popoarele și bisericile din vest au de învățat de la o țară ca România și bisericile ei, apreciază pastorul Jürgen Henkel, directorul Academiei Evanghelice „Transilvania” din Sibiu. Ridicarea spirituală care se simte în România, aprecierea de care se bucură bisericile în această țară și respectul față de credința creștină și de valorile creștin-tradiționale pot fi exemplare pentru Europa”¹⁹. Acest lucru cred că este evident și în orașul Bari și în toată această provincie din sudul Italiei unde există o puternică comunitate românească, ce apreciază cu respect ospitalitatea localnicilor și simt apropierea de ei ca de niște descendenți direcți ai aceluiași izvor comun, romanitatea antică. Aceleași simțăminte le nutresc românii peste tot în Europa, ca într-o casă comună și de aceea nu trebuie să ne surprindă aprecierea făcută de academicianul român Alexandru Paleologu că expresia „să intrăm în Europa” este de-a dreptul „imbecilă” de vreme ce noi „suntem europeni de la început” sau „europeni de linia întâi” cum remarcă o altă personalitate culturală a României, academicianul Răzvan Theodorescu, pentru a-l completa pe marele istoric Constantin Giurescu: „Suntem unul din cele mai vechi popoare ale Europei și cel mai vechi din sud-estul european. Noi suntem de aici, în timp ce toți vecinii noștri au venit mai târziu în țările pe care le ocupă acum”²⁰. Spiritualitatea și cultura românească, creștină și europeană în același timp, au fost apreciate de sanctitatea sa, papa Ioan Paul al II-lea, care a dat expresie acestor sentimente în memorabila vizită în România. Credem că el ne-a considerat europeni.

Europeni suntem printr-un Brâncuși ale cărui opere de artă sunt cunoscute în toată lumea. Europeni suntem prin Enescu, compozițiile sale înscriindu-se în panoplia creațiilor muzicale moderne. Europeni suntem prin Eminescu a cărui creație literară a depășit de mult granițele țării. Europeni suntem prin bisericile și mănăstirile noastre, în special cele din Bucovina, unice în felul lor în lume. Europeni suntem prin opera teologică a părintelui Stăniloae, recunoscut unanim ca cel mai mare teolog contemporan nu numai în spațiul ortodox, ci și în mediile catolice și protestante dacă ne gândim

¹⁹ „Contribuția și misiunea Bisericilor în Europa unită”, în vol. *Spiritualitate și consumism în Europa unită*, Alba Iulia, 2004, p. 476-477.

²⁰ I.A. Mizgan, *De ce Ortodoxia?*, Oradea, 2001, p. 108.

doar la lucrările de mare valoare dedicate de teologi apuseni gândirii sale. Europeni prin poziția noastră geografică, prin apartenența la romanitatea occidentală și la ortodoxia răsăriteană. Aceasta este moștenirea pe care noi o putem aduce în casa Europei unite, o moștenire spirituală și culturală de sorginte apostolică și romanică. Acest lucru a fost surprins de o altă personalitate românească, Sextil Pușcariu, cu ale cărui cuvinte doresc să închei: „Ceea ce crește valoarea noastră în ochii străinătății, nu sunt azi formele exterioare ale unei civilizații importante în măsură mai mare decât o putem asimila, ci ceea ce ne diferențiază de orice popor din lume, aportul de originalitate cu care intrăm în concertul popoarelor civilizate... Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite de la Răsărit, ne dă acel complex de mari și originale calități, cari ridică valoarea nației noastre”.

Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR

Biserica și problemele economice ale României din perspectiva intrării în Comunitatea Europeană*

Misionară prin însăși ființa ei, Biserica Ortodoxă nu a neglijat niciodată implementarea socială a conținutului său soteriologic și eshatologic.

La începutul celui de-al treilea mileniu de creștinism problemele sociale, politice, economice, culturale etc., nu pot fi considerate paralele cu viața eclezială. Rolul și sarcina misionară a Bisericii în noul context misionar, European și chiar mondial, sunt diferite dar nu imposibil de realizat.

Potrivit învățăturii sale despre energiile necreate ce pot sofianiza întreaga creație, Biserica nu a acceptat separatismul de tip nestorian între ființa ei și lumea creată¹, dar nici nu a promovat monofizitismul confuz care confundă Divinitatea cu materia, Biserica cu lumea, harul îndumnezeitor cu energiile create ale unor legi sau principii pur naturale.

Preocuparea Bisericii acordată comuniunii și frăției sociale, arată că toate dogmele și crezurile trebuie să reliefeze și să ducă la întâlnirea cu Dumnezeu și lume, la înțelegerea realității social-politice de către oameni din perspectiva credinței Bisericii, și în urma prezenței lui Dumnezeu în lume pe toate planurile acesteia (social, cultural, economic, politic etc.), într-un mod universal-uman și desăvârșit².

Evenimentele din 1989 s-au desfășurat mai ales în țările din Europa răsăriteană și centrală; totuși, ele au o importanță universală, căci din ele decurg consecințe

*Articolul este un rezumat al referatului ținut în cadrul Simpozionului „San Nicandro, Religione e Culture in Dialogo”, 3-5 noiembrie 2006, Bari (Italia).

¹ Pr. Prof. dr. D. Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, EIBMBOR, București, 1998, p. 20-30.

² Jean-Marie Aubert, *Morale sociale pour notre temps*, Paris, 1970, p. 45.

pozitive și negative ce interesează întreaga familie umană. Astfel de consecințe nu au un caracter mecanic sau fatidic, ci dimpotrivă, România a devenit țară-punte între Orient și Occident, punct de răscruce între Europa Centrală și cea Orientală, iar prin poziția geografică și prin lunga ei istorie, prin cultură și tradiție, este o casă unde Orientul și Occidentul se regăsesc natural, implicit financiar-economic. Mai mult, indiferent de modul de abordare, geografic, istoric, economic, cultural sau politic, România a aparținut întotdeauna Europei. Din păcate, din cauza situației politice din România dinainte de 1989 anumite relații au fost întrerupte. Acordul de asociere al României la Uniunea Europeană a fost ratificat prin Legea nr. 20 din 6 aprilie 1993 și publicat în Monitorul Oficial al României nr. 73 din 12 aprilie 1993.

La 22 iunie 1995, România a înaintat o Cerere de Aderare la UE, însoțită de Strategia Națională de Preaderare (Strategia de la Snagov) și o declarație semnată de președintele țării, cel al Senatului, al Camerei Deputaților, de primul-ministru și de conducătorii partidelor politice reprezentate în Parlament.

Pe baza acestor documente, Consiliul de Miniștri al UE a introdus procedura de consultare la Comisia Europeană cu privire la cererea României de a deveni membru al UE cu drepturi depline.

Acordul European este un Acord mixt, el stabilește un cadru favorabil dialogului politic și include prevederi, atât pentru cooperare economică, socială, financiară și culturală cât și pentru extinderea relațiilor comerciale.

Acordul este structurat pe 9 titluri și 126 articole.

Pentru referatul propus ne interesează Titlul 3, intitulat *Libera circulație a mărfurilor*, referitoare la produsele industriale, agricultură și produse piscicole; Titlul 4, intitulat *Circulația lucrătorilor*, Titlul 5, intitulat *Plăți, capital, concurenți și alte prevederi cu caracter economic; armonizarea legislației*. Titlul 6 se referă la *Cooperarea economică*, o atenție deosebită se acordă cooperării industriale (art. 73), promovării și protecției investițiilor (art. 74), standardelor agroindustriale (art. 75), cooperării în agricultură și sectorul agro-industrial (art. 78), energiei (art. 79), în sectorul nuclear (art. 80), mediului înconjurător (art. 81), serviciilor bancare etc.

Titlul 8 cuprinde *cooperarea financiară* care prevede asistența financiară temporară din partea Comunității Europene pentru accelerarea transformării economice a României.

În primii ani de tranziție, România a optat pentru o abordare prudentă, graduală, a politicilor economice, urmărindu-se minimalizarea costurilor sociale necesare transformării sistemice. Această strategie a împiedicat realizarea unor ajustări economice și sociale dureroase, dar nu a produs câștiguri durabile în adaptarea economiei la condițiile de funcționare drastic modificate.

În programul *Dezvoltare 2000* s-a stabilit un set de patru priorități ale politicilor economice și sociale: reducerea inflației și crearea unui mediu macroeconomic stabil; intensificarea puternică a reformelor structurale prin reducerea rolului statului și prin sprijinirea sectorului privat; introducerea de măsuri de protecție socială în vederea

atenuării efectelor negative resimțite de grupurile sociale cele mai sărace; pregătirea aderării la UE.

În vederea aplicării acestor priorități, în 1997 au fost înaintate spre adoptare peste 100 de proiecte legislative. În plan macroeconomic, s-au inițiat următoarele măsuri: liberalizarea unor prețuri importante, liberalizarea pieței valutare, reducerea taxelor vamale la import, politica monetară restrictivă, reducerea deficitului bugetar.

Economiștii clasici au demonstrat în cadrul teoriilor comerțului internațional, că extinderea pieței conferă avantaje economice ambelor părți implicate. Țările mici vor câștiga, dacă vor continua să producă cantități relativ scăzute din produsele pentru care dețin avantaje comparative și le vor exporta spre piețele de mari dimensiuni a spațiului integrat care au capacitatea de a le absorbi, iar spațiul integrat își va mări puterea în raport cu mediul economic mondial.

Efectele, clasificate după orizontul de timp și dinamica proceselor, sunt *efecte de alocare și de acumulare; efecte statice și dinamice*³.

Efectele de alocare se referă la creșterea volumului schimburilor comerciale, la apropierea și uniformizarea prețului pentru același produs sau același serviciu. Pentru formele superioare de integrare economică, efectele ar consta în acumularea de forță de muncă prin liberalizarea ei.

Efectele economice statice care pot să apară odată cu integrarea României în UE sunt completate de efectele dinamice al căror rezultat este greu de cuantificat și a căror dimensiune reală se face simțită în timp, fiind influențată de o multitudine de factori care nu au legătură cu integrarea României.

Calitatea de membru UE va avea implicații asupra tuturor aspectelor vieții economice, politice și sociale. Implicațiile economice sunt hotărâtoare, deoarece vor produce mutații și în plan politic. Se poate vorbi de avantaje și dezavantaje⁴.

Avantaje:

- climat politic și economic stabil, care ar stimula o dezvoltare durabilă;
- stabilitate crescută a mediului economic;
- creșterea competitivității pe piața internă;
- dezvoltarea comerțului;
- acces sporit la piețele de capital și investiții europene, la echipamente noi, tehnici moderne;
- prezența agenților economici români pe Piața Unică Internă de mari dimensiuni;
- oportunități oferite de implementarea Uniunii Economice și monetare;

Dezavantajele aderării:

- izolarea și îndepărtarea României, dificultăți și cheltuieli pentru impunerea pe scena economică a Europei;

³ Paul Lucian, *Integrarea euro-atlantică la începutul unui nou secol, coordonate și evoluții*, Ed. Continent, Sibiu, 2002, p. 165.

⁴ *Ibidem*.

– izolarea economică a României în condițiile în care UE deține în prezent 60 % din comerțul exterior românesc;

– restrângerea accesului produselor românești pe piața comunitară;

– creșterea vulnerabilității produselor românești;

– creșterea decalajului economic între România și țările vecine membre;

– imposibilitatea de a beneficia de fonduri comunitare pentru dezvoltare;

– scăderea posibilităților României de a dezvolta o agricultură competitivă;

Limitele integrării economiei românești

Sunt influențate atât de evenimente interne, politice și sociale, cât și de modificările intervenite în mediul economic european și anume:

– economia românească dă dovadă de lipsă de flexibilitate pentru adaptarea la marile schimbări impuse de sistem;

– rata inflației necontrolată a scăzut, ritmul de creștere a fluxurilor comerciale;

– situația din agricultură, respectiv fragmentarea celor 8 milioane de hectare de terenuri agricole în aproximativ 30 de milioane de parcele;

Cu toate aceste avantaje și dezavantaje, România a fost primită în Comunitatea Europeană prin hotărârea din octombrie 2006 în urma ultimului raport de monitorizare.

Efectele economice ale integrării pot compensa pierderile

Integrarea României în Uniunea Europeană reprezintă, pe termen lung, un pilon de susținere a dezvoltării economice, deși pe termen scurt deficitele bugetare ar putea fi în creștere și presiunile inflaționiste mai numeroase, afirmă analiștii economici.

„Impactul asupra economiei românești ar putea fi unul pozitiv în ceea ce privește exporturile, investițiile străine directe și creșterea economică”, consideră Radu Crăciun, analist la ABN AMRO Bank România. Pot apărea probleme la capitolul inflație și creșterea deficitului bugetar ca urmare a plăților reprezentând contribuția la bugetul Uniunii Europene și cofinanțarea unor proiecte.

Daniel Dăianu, fost ministru al finanțelor, anticipează că ritmul de creștere al PIB se va menține alert și după aderarea României la UE, de 5-5,6 % în 2007, evoluție a indicatorului ce va fi însoțită de majorarea deficitului bugetar. El avertizează autoritățile asupra pericolelor majorării deficitului bugetar peste nivelul de 2% din PIB. În ceea ce privește prețurile de consum, economistul a apreciat că dezinflația va continua, dar într-un ritm mai lent.

Florin Cașu, analistul șef al IBG Bank, vede avantaje atât pe termen scurt, cât și pe termen lung. Pe termen scurt, avantajele sunt derivate din investiții directe, libera circulație a bunurilor și, într-o mai mică măsură, libera circulație a forței de muncă. Pe termen lung, cea mai importantă este potențarea creșterii economice.

O altă consecință benefică este văzută de analistul Liviu Voinea, director la Grupul de Economie Aplicată: monitorizarea suplimentară a României, garanție împotriva abuzurilor, în special în ceea ce privește politica de concurență anti-trust și modul de utilizare a fondurilor structurale. Astfel se minimizează riscul de a nu primi fondurile.

Și Daniel Dăianu a afirmat că România trebuie să facă „tot posibilul” pentru a crește capacitatea de absorbție a fondurilor comunitare. În opinia lui Voinea, impactul aderării a fost resimțit deja, gradual, în anii precedenți, atât sub aspectul beneficiilor, cât și în ceea ce privește costurile. El a explicat că liberalizarea schimburilor comerciale și a contului de capital au început din anul 1995 și, respectiv 2001, iar investițiile străine au crescut în ultimii trei ani, în așteptarea integrării.

Pe de altă parte, există și suficienți pesimiști: aderarea la Uniunea Europeană la 1 ianuarie 2007 va fi insuficientă pentru ca România să atragă mai multe investiții străine, dacă nu vor fi rezolvate o serie de probleme, cum ar fi independența justiției și corupția. Trebuie rezolvate o serie de probleme semnalate de raportul Comisiei Europene, respectiv siguranța că justiția nu este aservită politic, corupția mică și cea la nivel înalt, infrastructura rutieră insuficient dezvoltată.

În accepția mării majorități a analiștilor politici și economici, aderarea este totuși o mare realizare atât a României cât și a partenerilor de dialog.

Pr. Conf. Dr. Aurel PAVEL

Libertate și democrație în tranziția românească*

Dorința de libertate și democrație în societatea românească are o lungă tradiție. De fapt, o democrație adevărată și o societate liberă nu se pot clădi decât în timp, printr-o tradiție juridică vie, care creează legislații complexe și cultivă respectul față de lege. În acest sens, tradiția juridică românească își are începuturile odată cu răspândirea creștinismului la români și a stat mereu sub influența atât a Bizanțului, cât și a Europei apusene. Așa s-au născut cele mai reprezentative lucrări ale literaturii juridice românești: *pravilele sau nomocanoanele*¹.

Aceste opere juridice importante au stat atât sub influența bogatei legislații bizantine, cât și a literaturii juridice apusene. Explicația vine din șansa românilor de a trăi tocmai la confluența Răsăritului cu Apusul, din șansa de a aparține atât lumii răsăritene prin credința ortodoxă, cât și lumii apusene prin originea latină².

Din numeroasele pravile românești aș da un singur exemplu sugestiv, și anume *Pravila Mare* de la Târgoviște din anul 1652, o operă impresionantă de peste 800 de pagini, care cuprinde deopotrivă legislația bisericească și legislația civilă a timpului. Izvoarele acestui nomocanon au fost renumite opere juridice din Bizanț, dar și opere juridice din Apus, precum lucrarea *Praxis et theoriae criminalis* a penalistului italian

* Conferință susținută în localitatea Sannicandro di Bari (Italia), vineri, 3 noiembrie 2006, în cadrul simpozionului ocazionat de zilele festive ale acestei localități.

¹ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, „Vechile noastre pravile”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr.9-10/1958, p. 745-762; Ioan N. Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, p.40 ș.u.

² Pr. Prof. Dr. Vasile V. Munteanu, *Spiritualitate bizantină și românească*, Timișoara, 2004, p. 7 ș.u. Idem, *Bizanțul și românii*, Editura Trinitas, 2005, p. 27 ș.u.

Prosper Farinaccius. Scopul folosirii acestor izvoare a fost acela de a crea o legislație românească în acord cu evoluția societății contemporane răsăritene și apusene³.

Această preocupare s-a continuat în toată legislația românească, mai ales în secolul XIX, secolul marilor înnoiri juridice românești, când interesul pentru operele juridice apusene a predominat. De exemplu, prima *Constituție* modernă românească a fost elaborată în anul 1866 sub inspirația Constituției belgiene din anul 1831. La fel, *Codul Civil* românesc, valabil încă și astăzi, s-a elaborat în anul 1864 sub inspirația Codului Civil al lui Napoleon din anul 1804. Exemplele pot continua cu *Codul Penal* românesc din anul 1864 elaborat sub influența Codului Penal francez din anul 1810 sau cu *Codul de Procedură Civilă* din anul 1865 alcătuit și el sub inspirația Legii de Procedură Civilă a cantonului Geneva din 1819 și așa mai departe⁴.

După cum se vede, școala juridică românească s-a născut din Bizanțul răsăritean și s-a desăvârșit în Europa apuseană. Din nefericire toată această tradiție s-a năruit din momentul instaurării comunismului sovietic.

Am spus toate aceste lucruri în introducere pentru a arăta succint că democrația românească nu începe cu anul 1989, după căderea regimului comunist, cu această dată începe renașterea vechii democrații și libertăți românești, după o întrerupere grea și cruntă de aproape o jumătate de secol.

Această revenire la o societate normală, de la o dictatură comunistă, la o societate capabilă de integrare în Uniunea Europeană, se numește sugestiv *perioadă de tranziție*.

Ca orice renaștere, această perioadă nu a fost deloc ușoară. A fost nevoie de transformarea mentalității oamenilor, a politicienilor, o reorientare a societății spre ceea ce este normal și necesar. Din perspectivă juridică s-au făcut progrese enorme, procesul încă nu s-a încheiat și nu se va încheia curând, dar putem spune că România a reușit să elimine legislația de influență comunistă și să pună bazele unei noi legislații compatibile cu legislația europeană, așa cum ea a făcut până în anul 1948. La loc de frunte stă *Constituția României* din anul 1991 și revizuită esențial în anul 2003, pe baze europene, care a readus România în contextul țărilor democratice⁵.

Spre exemplificarea acestui proces de tranziție aș aminti faptul că cele mai importante transformări ale legislației românești s-au făcut în domeniul proprietății. Decenii de-a rândul dreptul la proprietate privată a fost eliminat și condamnat de regimul comunist. Din fericire astăzi revenim la normal, iar procesul restituirilor vechilor proprietăți este în desfășurare. Trebuie să recunoaștem că aici nu suntem campioni, dar ne aflăm pe drumul cel bun.

Procesul de schimbare a mentalităților este cel mai greu, de exemplu dacă în anul 1990 Regele Mihai I se refuza intrarea în țară, astăzi Regele locuiește la București,

³ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, „Importanța canonică și juridică a Pravilei de la Târgoviște (1652)”, *Studii Teologice*, nr.9-10/1952, p. 562 ș.u.

⁴ Manuel Guțan, *Istoria dreptului românesc*, Sibiu, 2004, p.199 ș.u.

⁵ Eleodor Focșăneanu, *Istoria constituțională a României*, București, 1992, p.132 ș.u.

în vechile proprietăți care i s-au restituit⁶. Dar procesul restituirilor nu s-a încheiat, el este foarte delicat, plin de convulsii și credem că, prin intrarea în Uniunea Europeană, România va putea să reușească în acest demers.

În sfera libertăților România a făcut progrese enorme. Aș aminti aici cel mai mare progres în domeniul *libertății de expresie*. Astăzi putem spune clar că cenzura și constrângerea în dreptul de exprimare a dispărut. La acest fapt se adaugă *libertatea de a circula* în străinătate. Noi cei care am trăit ani de-a rândul izolați în lagărul comunist știm astăzi să prețuim cum se cuvine libertatea de a circula. Mi-aduc aminte, când eram student citeam despre orașul Bari, ca locul unde se află moaștele Sf. Nicolae și locul unde a avut loc o importantă adunare de dialog ortodoxo-catolic⁷, și credeam că aici nu voi ajunge niciodată. Acum simt prezența mea aici ca împlinirea unui vis și chiar mai mult, ca un pelerinaj.

Un alt progres important în perioada de tranziție s-a făcut în domeniul *libertății politice*. De la dictatura partidului unic astăzi România a revenit la vechea ei tradiție a pluripartidismului politic, bazat, mai ales, pe *dreptul liber la vot*. Este adevărat că în domeniul politic mai sunt multe de făcut, de exemplu încă spectrul partidelor politice nu s-a stabilizat, politicienii noștri mai au nevoie de maturitate politică și de desprindere totală de trecutul comunist.

Din perspectivă creștină, cel mai mare câștig după anul 1989 a fost redobândirea *libertății religioase*. Această libertate ne-a scos din noaptea atee și din frica de a-L mărturisii pe Hristos. Din nefericire, România încă nu are o nouă *Lege a Cultelor*, vechea lege din 1948 nu mai poate fi aplicată, dar în prezent se lucrează la un nou proiect care să mulțumească pe toți⁸.

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă Română, după anul 1989, Biserica noastră a recâștigat accesul în școală, în armată, în spitale, în penitenciare. Deși ateismul a durat aproape o jumătate de secol, totuși astăzi în România se declară ateii sub 1%, iar Biserica este instituția care se bucură de cea mai mare încredere în societatea românească. Reorganizarea Bisericii Ortodoxe Române, în scopul unei mai bune misiuni, a dus aproape la dublarea numărului de episcopi și la reorganizarea diasporei ortodoxe românești, inclusiv aici în Italia. Înainte existau două facultăți de Teologie în țară, astăzi numărul lor este de 15, care dau anual sute de licențiați în Teologie. Din păcate, dintre aceștia sub 10% primesc un post în Biserică sau în folosul Bisericii. La noi criza este de parohii libere, nu de preoți. Acesta este marele tezaur al Bisericii noastre cu care intrăm în Europa și pe care trebuie să-l păstrăm în fața marelui val al secularismului contemporan⁹.

⁶ Pr. Lect. Dr. Irinie Marga, „Vizita Regelui Mihai I și a Reginei Ana la Sibiu”, *Telegraful Român*, nr. 25-26/1997, p. 4.

⁷ Idem, *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand*, Editura Paralela 45, Pitești-Brașov, 2000, p.89-126.

⁸ Ministerul Culturii și Cultelor ș.a., *Libertatea religioasă în context românesc și european*, București, 2005, 397 p.

⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.III, Editura Trinitas, Iași, 2006.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

În încheiere doresc să subliniez faptul că nu vreau să prezint aici o imagine roz a țării mele. Există multe probleme grave cu care încă ne confruntăm, precum confuzia libertății cu libertinismul, numărul extrem de mare al avorturilor, instabilitatea judiciară, emigrarea și dezechilibrul forței de muncă etc. Toate acestea nu se vor elimina curând, ele vor dispărea numai atunci când se vor elimina cauzele lor, iar acest fapt se va întâmpla numai atunci când România va intra în deplină normalitate după dezastrul comunist.

De aceea avem nevoie unii de alții, avem nevoie să învățăm și să ne ajutăm împreună, să ne sprijinim reciproc. România are nevoie de experiența altora, dar și ea poate să își aducă aportul ei, istoric, cultural și spiritual. Altfel spus, cred că România intră în Uniunea Europeană pentru că are nevoie de Europa, dar mai cred cu convingere că, și Europa, pentru a fi deplină, are nevoie de noi.

Pr. Conf. Dr. Irimie MARGA

EDUCAȚIE TEOLOGICĂ ECUMENICĂ ÎN ESTUL ȘI CENTRUL EUROPEI.

**Academia pentru studii teologice,
Volos, Grecia, 9-11 februarie 2007**

Academia pentru studii teologice din orașul Volos, Mitropolia de Dimitriada, amplasată pe o colină ce oferă o splendidă perspectivă asupra golfului Pegasitikos și muntelui Pelion, funcționează ca un forum deschis pentru reflecție și dialog. Academia a organizat o serie de studii, seminarii internaționale, congrese, mese rotunde, acoperind un spectru larg de teme, accentul fiind pe abordarea interdisciplinară. Totodată a reușit să publice numeroase cărți și broșuri. Pentru a-și împlini obiectivele, Academia a colaborat cu numeroase alte instituții cum ar fi: Institutul francez din Atena, Universitatea Drury (SUA), Institutul Ecumenic din Bossey (Consiliul Ecumenic al Bisericii), Departamentul de Teologie Ortodoxă al Universității din München, Institutul pedagogic din Atena, Asociația Femeilor Ortodoxe din Europa, Centrul Municipal de Istorie din Volos; precum și cu diferite jurnale, publicații academice și edituri. Dintre temele abordate se pot menționa: Biserica și eshatologia, Creștinătatea ortodoxă și modernitatea, Islamul și fundamentalismul – Creștinătatea ortodoxă și globalizarea, Creștinătatea ortodoxă și ceilalți, Gen și religie – Locul femeilor în Biserică, Femeile și religiile: Problema violenței și fundamentalismului, Teologia și Literatura, Teologia și Arhitectura bisericească modernă, Creștinătatea ortodoxă și Educația — Instruirea religioasă și relevanța acesteia asupra identității și culturii, Creștinătatea ortodoxă și multiculturalitatea, Participarea laicilor la viața Bisericii, Statul și Biserica etc. Conferințele publice se pot urmări *on-line* prin stația de radio „Orthodoxi Martyria”, www.imdradio.gr. În acest an academic s-a început abordarea unei teme de mare actualitate: Creștinătatea ortodoxă și Islamul. Islamul în Europa, căreia i se vor dedica mai multe conferințe și seminarii. O altă activitate importantă, în curs de derulare, este înființarea, în colaborare cu Mitropolia Demetriados și Centrul de Conferințe Thessaly, a unei Biblioteci teologice ortodoxe digitale *on-line*, cu acces liber la întreaga colecție, precum și cu link-uri la alte biblioteci digitale *on-line* și website-uri (a se vedea: www.imd.gr).

Consultația cu privire la educația teologică ecumenică (9-11 februarie 2007) a fost organizată de Academia Teologică din Volos împreună cu departamentul de

specialitate — Ecumenical Theological Education Program, al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Au participat teologi ortodocși, catolici, luterani și reformați din Austria, Elveția, Germania, Grecia, România, Rusia, Serbia, Ungaria. Lucrările au fost deschise de Înalt Prea Sfinția Sa Mitropolitul Ignatios, responsabil cu relațiile externe în Sinodul Bisericii Greciei. Înalt Prea Sfinția Sa a afirmat că Biserica Ortodoxă nu poate trăi izolat, ci, dimpotrivă, este chemată să cultive dialogul, colaborarea, respectul reciproc și înțelegerea largă a realităților lumii contemporane. Accentul pe Europa Centrală și de Est nu înseamnă provincialism, ci grijă deosebită pentru o zonă care a suferit mult în ultima jumătate a secolului trecut.

Rev. Dr. Nyambura Njoroge, responsabilul programului de educație teologică ecumenică (Ecumenical Theological Education Program) al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, astăzi parte integrantă a activității Institutului Ecumenic din Bossey — directorul Institutului fiind părintele profesor doctor Ioan Sauca, fost cadru didactic titular al Facultății de Teologie din Sibiu, astăzi profesor asociat —, a subliniat importanța mișcării ecumenice, care are ca scop refacerea unității bisericești, pentru viața creștinilor și misiunea Bisericii. A amintit despre procesul reconfigurării mișcării ecumenice, despre implicarea femeilor și a tinerilor. Privitor la Europa Centrală și de Est, a afirmat că este nevoie de resurse, de schimb de profesori, de o bibliografie reprezentativă, de traduceri ale documentelor și materialelor de bază. A prezentat disponibilitatea Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) de a se implica în organizarea de cursuri și seminarii în această zonă a Europei, pentru a se facilita abordarea teologiei nu în izolare, ci din perspectivă ecumenică, precum și dialogul și colaborarea între biserici.

Părintele profesor Vladimir Fedorov, consultant pentru Europa Centrală și de Est, al programului de educație teologică ecumenică al CEB, a precizat că ecumenismul înseamnă în primul rând colaborare interbisericească, a dat exemple de roade ale acestei colaborări, a subliniat că instrumentul principal îl constituie educația teologică ecumenică și a propus ca inițiativa de la Volos să aibă o finalitate și în legătură cu pregătirea pentru centenarul primei Conferințe mondiale de misiune, Edinburgh, 1910.

Participanții și-au exprimat disponibilitatea de a fi implicați în schimburile de profesori și studenți, în organizarea de cursuri și seminarii pe tema educației teologice ecumenice, urmând să informeze și să antreneze și pe alții în aceste activități importante. Reforma învățământului universitar european, cunoscută sub numele de „procesul Bologna” afectează și facultățile de teologie, care nu mai pot exista izolat, ci trebuie să se adapteze contextului de astăzi, când se pune accent pe colaborare și schimburi, pe educația pentru integrare și integrarea prin educație.

Este necesar să se accentueze faptul că ecumenismul autentic nu înseamnă relativizarea doctrinei, nu înseamnă compromisuri, ci angajament ferm, știință teologică, grijă față de ceilalți și față de întreaga creație a lui Dumnezeu, înseamnă sensibilitate, delicatețe, iubire, rugăciune. Mișcarea ecumenică, dorința și strădania omenească pentru unitate, nu trebuie confundată cu anumite instituții și structuri perfectibile, mișcarea ecumenică este o stare de spirit ce trebuie să se propage cât mai mult. Receptarea

convergențelor teologice și chiar a unui atât de așteptat consens teologic, trebuie pregătite la un nivel cât mai larg. Din fericire, multe dintre neajunsurile instituției și structurilor Consiliului Ecumenic al Bisericilor, semnalate de ortodocși, au fost eliminate prin implementarea rezoluțiilor Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB (cum ar fi luarea deciziilor prin consens și regulile pentru rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice — a se vedea: Raportul final al Comisiei speciale privind participarea ortodoxă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, prezentare, traducere și note, în: *Revista Teologică*, nr.4, (2003), pp. 110-125 și nr. 1, (2004), pp.122-153) instituită la a VIII-a Adunare generală a CEB de la Harare (1998). Datorită acestor reglementări, a IX-a Adunare generală a CEB, Porto Alegre, februarie 2006 (a se vedea: www.wcc-assembly.info), s-a desfășurat într-o atmosferă complet schimbată, ethos-ul a fost total deosebit. Oricum în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care are astăzi 348 de biserici membre, este reprezentat doar ceva mai mult de un sfert din întregul număr al creștinilor (aprox. 500 de milioane din cele 2 miliarde de creștini). CEB este doar un cadru de discuții și dialog, nu este o supra-biserică, deciziile aparțin bisericilor membre așa cum se afirmă fără echivoc în Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB:

„Deși Consiliul joacă un rol decisiv în a ajuta bisericile membre să lucreze împreună pentru a-și îndeplini chemarea comună, următoarele afirmații ar trebui luate în considerare:

- Bisericile membre ale CEB sunt subiectul căutării unității văzute, nu Consiliul
- Bisericile membre ale CEB învață și iau decizii doctrinare și etice, nu Consiliul
- Bisericile membre ale CEB proclamă consensul doctrinar, nu Consiliul
- Bisericile membre ale CEB se dedică rugăciunii pentru unitate și se angajează

într-o întâlnire care are drept scop găsirea unui limbaj cu rezonanțe ale credinței creștine comune în alte tradiții bisericești

– Bisericile membre ale CEB sunt responsabile pentru dezvoltarea și educarea sensibilităților și a limbajului care le va permite să rămână în dialog”.

Totuși, se așteptau și se așteaptă orientări și poziții mai ferme împotriva aspectelor de doctrină și de morală contrare Evangheliei, cum sunt păcatul împotriva firii, avortul și legalizarea așa-numitei „căsătorii uni-sex”, acceptată deja în Spania, Belgia — Bruxelles este „capitala Europei”!!! —, Danemarca, Olanda și Canada. Se elaborează și se dau publicității, de către Comitetul central al CEB, multe rezoluții, dar se uită „rezoluțiile morale”, pentru care bisericile membre sunt direct răspunzătoare.

Cu privire la învățământul teologic, se afirmă astăzi că: „Împărțirea studiilor teologice în cele patru secții clasice — biblică, istorică, sistematică și practică — este depășită și trebuie reconsiderată. Între consecințele negative ale acestei împărțiri, justificată mai curând de rațiuni didactice, este și separarea diverselor domenii ale cercetării teologice și dezvoltarea unor discursuri mai mult sau mai puțin paralele...” (Pr. Prof. dr. Constantin Coman, *Dialog teologic*, în *Studii Teologice*, seria a III-a, anul II, nr.2 (2006), p.181). De fapt întreg studiul teologic ar trebui făcut din perspectiva

și în perspectiva misiunii și ecumenismului. Poate de aceea, misiunea a fost numită „mama teologiei”, expresie folosită prima dată de teologul sistematician Martin Kahler; teologia a apărut ca „o manifestare ce a însoțit mereu misiunea creștină”, scriitorii nou-testamentari nefiind cercetători ai evidențelor, înainte de a le așterne în scris (poate cu excepția Sfântului Luca), ci mai degrabă ei au scris în contextul unei „situații de urgență” a unei Biserici care, din cauza întâlnirii misionare cu lumea, era forțată să teologizeze (a se vedea: David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 2005, pp.15,16).

Teologia ortodoxă în general nu mai poate fi predată după o metodă comparatistă simplificatoare, cu accentuarea unor „diferențe confesionale” care adesea nu mai sunt, sau nu au fost niciodată valabile integral, ci fiind bine întemeiată biblic și patristic, trebuie să descopere identitatea proprie a Ortodoxiei, cu deschidere ecumenică, în sensul cuceririi „celorlalți” prin adevăr, obiectivitate și iubire, nu prin complex de superioritate și desconsiderare; prin urmare se impune o revizuire atentă a manualelor noastre. Astăzi sunt mulți, inclusiv în învățământul teologic universitar, care cred că ecumenismul a intrat într-o fază delicată, cu semne accentuate de declin, această percepție fiind amplificată și de confundarea misiologiei cu sectologia și de tratarea superficială a ecumenismului în învățământul nostru teologic. Se resimt evenimentele dramatice care însoțesc schimbările din Europa (conflictele etnice, emigrarea, șomajul, dezorientarea, tendințele sincretiste, libertinajul, disoluția familiei și a eticii conjugale ș.a.). Bisericile, chiar din aceeași tradiție, tind spre confruntare. Marile puteri nu au o viziune pentru o societate mai bună și mai dreaptă, ci doar un plan pentru „o nouă ordine mondială”, poate la fel de nedreaptă ca și cea veche. Națiunile și popoarele nu doresc să conviețuiască în pace cu celelalte, ci doresc să se „purifice”. Procesul de unificare și transformare a Europei într-o structură multi-etnică și multi-culturală va afecta întreaga omenire, nu doar locuitorii statelor membre. Europa este datoare să păstreze echilibrul spiritual. Prin urmare, eforturile titanice ale ecumenismului au nevoie de o reorientare, iar bisericile cu instituțiilor lor de învățământ și formare nu au cum să „someze”, ci, dimpotrivă, acum când răul se strecoară tot mai insidios, este nevoie de maximă trezvie. Dacă vedem Biserica nu ca o instituție, ci drept koinonia, poporul lui Dumnezeu chemat să descopere iubirea lui Dumnezeu, să ofere mărturie despre prezența Sa restauratoare, atunci și concepția despre învățământul teologic trebuie restructurată. Scopul principal al educației teologice nu este simpla „producere” de candidați la hirotonie și la misiune, cu alte cuvinte cadre profesionale, care să propovăduiască și să perpetueze adevărurile și etica creștină, ci oferirea certitudinii că absolvenții vor fi capabili să creeze comunități creștine autentice. De la începutul scolasticismului medieval, și chiar după Renaștere, Teologia a fost o disciplină care utiliza metodele logicii aristoteliene, cunoașterea rațională devenind singura formă de cunoaștere legitimă. Treptat, educația teologică și-a mutat centrul din contextul euharistic/liturgic al comunității locale, ajungând să pregătească doar „lideri” bisericești, nu întregul popor al lui Dumnezeu.

Educație Teologică Ecumenică în Estul și Centrul Europei

Este timpul ca să fie îndreptate aceste neajunsuri, să se înțeleagă că educația teologică, realizată în contextul ecumenic actual, ne poate scoate din filețism și provincialism, ne poate ajuta să înlocuim triumfalismul și complexul de superioritate cu un adânc sentiment de responsabilitate și solidaritate. A nu se uita că Sfinții Părinți au fost foarte preocupați de problemele duhovnicești și sociale ale lumii din vremea lor, iar noi le vom fi fideli în măsura în care suntem contemporani lumii de astăzi.

Pr. Lect. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu

A TREIA ETAPĂ DE PREGĂTIRE A CELEI DE-A TREIA ADUNĂRI ECUMENICE EUROPENE (AEE3)

Wittenberg, Germania, 15-18 februarie 2007

În perioada 15-18 februarie 2007 s-a desfășurat la Wittenberg, în Germania, cea de-a treia etapă a procesului de pregătire a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene (AEE3). Procesul de pregătire al AEE3 include trei etape. Prima etapă a avut loc la Roma, între 24-27 ianuarie 2006 și a avut drept scop sublinierea aportului adus de tradiția catolică la tezaurul spiritual al creștinismului. A doua etapă s-a desfășurat între sfârșitul anului 2006 și începutul lui 2007 și a constat într-o serie de manifestări la nivel local și regional, având drept scop evidențierea ecumenismului local și a bunei colaborări dintre Biserici în diferite părți ale Europei. A treia etapă s-a desfășurat la Wittenberg, capitala spirituală a protestantismului (aici și-a desfășurat Luther cea mai mare parte a activității sale), având ca și scopuri evaluarea celei de-a doua etape (manifestările la nivel local și regional din întreaga Europă) și sublinierea tradiției protestante.

Etapă de la Wittenberg s-a desfășurat sub motto-ul „*Lumina lui Hristos luminează tuturor. Redescoperind darul luminii pe care îl reprezintă Evanghelia lui Hristos pentru Europa astăzi.*” Au participat aproximativ 150 de delegați din 44 de țări ale Europei, care au fost cazați la Hotelul Luther din Wittenberg. Manifestările acestei etape s-au desfășurat în biserica orașului (Stadtkirche) precum și în sala de conferințe a Fundației Leucorea din cadrul Universității Martin Luther din Halle-Wittenberg. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de o delegație din care au făcut parte Înalț Prea Sfinția Sa Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Înalț Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, Înalț Prea Sfinția Sa Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei (și ca reprezentant al Asociației Ecumenice a Bisericilor din România – AIDROM), Prea Sfinția Sa Irineu Slătineanu, Arhiereu-vicar al Episcopiei Râmnicului, Pr. Dr. Mihael Țița, Consilier patriarhal pentru relații externe, și doamna Elena Timofticiuc (AIDROM). Guvernul României a fost reprezentat de Dr. Adrian Lemeni, Secretar de Stat pentru Culte. Din cadrul Bisericii Ortodoxe Române au mai participat, în calitate de membri ai staff-ului Conferinței Bisericilor Europene (CBE), Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Director de Studii în cadrul CBE și Lect. Dr. Daniel Buda, Secretar CBE al Comitetului local de la Sibiu pentru organizarea AEE3. Din România au mai participat reprezentanți ai Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (CEE) și reprezentanți ai Bisericii Evanghelice.

A Treia Etapă de pregătire a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene (AEE3)

Manifestările au debutat cu o rugăciune ecumenică care s-a desfășurat în Stadskirche și a fost organizată de către toate Bisericile reprezentate în Wittenberg sau în împrejurimi, inclusiv Biserica Ortodoxă. La finalul rugăciunii, episcopul evanghelic de Sachsen, Domnul Axel Noach, sub jurisdicția căruia se află Wittenbergul, a rostit o scurtă predică. A urmat o ședință de deschidere a manifestărilor organizată în sala de conferințe a Fundației Leucorea. Au rostit scurte cuvinte de salut: Jean-Arnold de Clermont, președinte CBE și președinte al Alianței Bisericilor Protestante din Franța, Cardinalul Péter Erdő, președintele CCEE (de curând ales în această funcție), episcopul Dr. Wolfgang Huber, episcop Evanghelic de Berlin-Brandenburg și președintele Consiliului Bisericii Evanghelice Germane, Episcopul Walter Klaiber, președinte al Grupul de lucru al Bisericilor Creștine din Germania (ACK) și Episcopul Dr. Gerhard Feige din partea Conferinței Episcopale Germane (DBK). Toți au subliniat importanța acestei etape și și-au exprimat speranța că Adunarea Ecumenică de la Sibiu va da un nou impuls mișcării ecumenice la nivel european.

Seara zilei de 15 februarie a fost dedicată unor serii de conferințe pe marginea temei „*Secularizarea ca și provocare pentru Europa*”. Au conferențiat Prof. Dr. Grace Davie, profesoară de sociologie și Director al Centrului de studii europene din cadrul Universității din Exeter, Marea Britanie, Înalt Prea Sfinția Sa Jan A. Jeremias, Arhiepiscopul ortodox de Varșovia și Stettin (referatul este publicat în prezentul număr al *Revistei Teologice*) și Monseniorul Aldo Giordano, Secretarul general al CCEE. Conferințele au fost urmate de interesante luări de poziții pe marginea temei discutate. Rugăciunea de seară a fost săvârșită de Heikki Huttunen, preot ortodox din Finlanda și Secretar general al Consiliului Bisericilor din Finlanda.

A doua zi a manifestărilor a debutat cu o rugăciune de dimineață și un scurt studiu biblic după tradiția romano-catolică, după care, până la amiază, au fost prezentate o serie de rapoarte privind modul în care s-au desfășurat diferitele manifestări ale celei de-a doua etape a procesului de pregătire AEE3 de-a lungul Europei. Au fost prezentate rapoarte asupra manifestărilor organizate în Italia, Germania, Irlanda, Franța, Bulgaria, Polonia, Finlanda, Serbia, Cehia și România. A urmat apoi o dezbatere pe marginea temei *Responsabilitatea noastră pentru Europa*. Delegații din întreaga Europă au avut posibilitatea să-și exprime opiniile legate de rolul și responsabilitatea pe care le au Bisericile în noul context european.

După-amiaza zilei a fost dedicată unui tur al orașului Wittenberg, delegații având posibilitatea de a vizita casele reformatorilor Martin Luther și Filip Melancton, Centrul de studii omiletice din Wittenberg și alte locuri de importanță istorico-teologică. Seara, delegații s-au adunat în biserica orașului unde Președintele Germaniei, Dr. Horst Köhler, a rostit un scurt cuvânt de salut participanților la manifestarea ecumenică de la Wittenberg, subliniind rolul pe care mișcarea ecumenică îl joacă în unitatea europeană. Au urmat două conferințe rostite de Jean-Pierre Richard, Președintele Conferinței episcopale franceze și vice-președinte al CCEE, cu titlul „*Contribuția teologiei romano-catolice la mișcarea ecumenică*” și Thomas Wipf, Președintele Asociației Bisericilor

Evangelice din Europa, „*Însemnătatea protestantismului în Europa*”. După o rugăciune de seară după ritual anglican, delegații au fost invitați în clădirea istorică a primăriei din Wittenberg unde s-a oferit o recepție în onoarea oaspeților. În cadrul recepției, Înalț Prea Sfinția Sa Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a transmis Excelenței Sale Dr. Horst Köhler salutările Prea Fericirii Sale Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Înalț Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, Mitropoliutul Ardealului, l-a asigurat pe Domnul Președinte, în calitate de gazdă a AEE3, că Sibiuul este pregătit pentru Adunarea din septembrie. În calitate de reprezentant al Guvernului României, Domnul Secretar de Stat Adrian Lemeni a transmis salutările primului ministru și l-a asigurat pe înaltul demnitar german că AEE3 se bucură de întreg sprijinul din partea autorităților române.

Ziua de 17 februarie a debutat cu o dezbatere pe tema „*Ce fel de viziune asupra Europei au astăzi Bisericele?*”. Mai întâi au fost prezentate două conferințe, de către Rüdiger Noll, Director al Comisiei Biserice și Societate a CBE și Noel Treanor, Secretarul General al Comisiei Conferințelor Episcopilor din Uniunea Europeană (COMECE). Au urmat apoi scurte referate prezentate de câte un reprezentant dintr-o țară membră a Uniunii Europene (Italia), dintr-o țară aderată de curând la UE (România; referatul este publicat în prezentul număr al *Revistei Teologice*), o țară candidată la aderare (Turcia) și o țară europeană din afara UE (Bielorusia). Dezbaterea s-a încheiat cu scurte discuții pe grupe, după care autorii impulsurilor au răspuns întrebărilor.

După-amiază, Domnul Secretar de Stat Adrian Lemeni a transmis delegaților mesajul Guvernului României. Domnia sa a arătat că pentru România, organizarea AEE3 în cadrul granițelor sale este un motiv de onoare, dar și de provocare în același timp. A mulțumit celor două instituții organizatoare – CCE și CCEE – pentru rolul pe care îl joacă în România. Au urmat apoi trei referate menite să pregătească teologic AEE3. Acestea au purtat ca titluri motto-urile sub care se vor organiza la Sibiu cele nouă forumuri, anume „*Lumina lui Hristos și Biserica, Lumina lui Hristos și Europa și Lumina lui Hristos și lumea*”. Apoi delegații s-au împărțit în nouă grupe, conform celor nouă Forumuri ale Adunării, încercând să conceapă noi idei cu privire la modul în care acestea ar trebui să fie pregătite din punct de vedere teologic. Rezultatele discuțiilor au fost apoi prezentate în public.

În cadrul amintitelor discuții pe grupe, reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române și-au adus o contribuție importantă. Astfel, în cadrul grupei de discuții privind forumul *Migrația*, Înalț Prea Sfinția Sa Daniel al Moldovei și Bucovinei a arătat modul în care Biserica și societatea din România este afectată de emigrarea tot mai multor cetățeni români spre țări din Europa de Vest și a enumerat o parte dintre mijloacele pastoral-misionare adoptate în special în Mitropolia pe care o păstorește, pentru ca adaptarea la noile condiții de viață, inclusiv spirituală, să fie cât mai ușoară. În cadrul forumului *Spiritualitate*, Înalț Prea Sfinția Sa Laurențiu Streza al Ardealului a reliefat faptul că în cadrul creștinismului se poate vorbi de o spiritualitate autentică numai dacă în centrul acesteia este Mântuitorul Hristos. Plasarea centrului spiritualității noastre în afara sferei hristologice va duce inevitabil, în timp, la consecințe negative pentru viitorul nostru ca și creștini.

Ultima parte a manifestărilor de la Wittenberg a fost dedicată deschiderii decadei pentru eradicarea violenței. Au fost rostite două referate: unul de prezentare a acestei inițiative (de către Geiko Müller-Fahrenholz, coordonator al Adunării Ecumenice Internaționale pentru pace), iar al doilea a expus un exemplu concret de eradicare a violenței în Sarajevo. Manifestările de la Wittenberg au fost încheiate cu citirea unei scrisori către creștinii Europei, redactată în numele și cu aportul tuturor delegaților și cu o rugăciune de seară dedicată martirilor creștini din întreaga Europă.

Pe parcursul întregii manifestări, a existat un birou de presă la care au fost acreditați numeroși ziariști din întreaga Europă. Aceștia au arătat un interes deosebit pentru România și Sibiu. Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza a răspuns în mai multe rânduri întrebărilor ziariștilor și a acordat interviuri mai multor posturi de televiziune și radio, printre care TVR1 și postul național german de radio (ARD1).

În 18 februarie, Înalt Prea Sfinția Sa a săvârșit Sfânta Liturghie în mijlocul comunității ortodoxe românești din Berlin, alături de Înalt Prea Sfinția Sa Nifon, Arhiepiscopul Târgoviștei, și Prof. Dr. Constantin Mihoc, parohul ortodox român de la Berlin. La Sfânta Liturghie a asistat și Domnul Secretar de Stat Dr. Adrian Lemeni. Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza a rostit un mișcător cuvânt de învățătură înainte de intrarea în Postul Mare, iar Înalt Prea Sfinția Sa Nifon a realizat o scurtă prezentare a AEE3.

Lect. Dr. Daniel Buda

Secularizarea ca și provocare pentru Europa*

ARHIEPISCOP ORTODOX DE VARȘOVIA, JAN A. JEREMIA

1. Observații introductive

Aprecierile asupra procesului de secularizare au deja o istorie. Aceasta înseamnă că există și destulă literatură despre acest subiect. Evaluarea secularizării însă nu este clară, existând numeroase păreri contradictorii. Există opinii care văd în acest fenomen aspecte pozitive pentru viața spirituală, precum există opinii care văd în secularizare cel mai mare pericol pentru credința creștină. Ambele puncte de vedere au argumente numeroase de partea lor și astfel ambelor opinii ar trebui să li se dea dreptate.

Din punct de vedere fenomenologic, secularizarea a devenit, în mare măsură datorită liberei orientări critice asupra oricărei religii, un aspect al vieții moderne care adesea este identificată cu ateismul oamenilor și cu o anumită comportare morală care – așa cum cred mulți – este în contradicție directă cu credința creștină.

* Referat susținut la Wittenberg la data de 15 februarie 2007 în cadrul celei de-a treia etape pregătitoare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007 (Secțiunea de dezbateri cu tema *Secularizarea ca și provocare pentru Europa*);

Încă de la început ar trebui formulată următoarea teză principală: *secularizarea ca și mișcare spirituală a modernității este un fenomen cu numeroase fațete și aspecte care, din punct de vedere ortodox, conține atât elemente pozitive, cât și negative. Secularizarea poate fi înțeleasă ca și o provocare ce se poate dovedi pozitivă pentru credința creștină.***

2. Despre punctele de plecare ale dezbaterii

a. Mesajul secularizării

Întâi de toate, secularizarea, ca și fapt al prezentului, ar trebui să fie în mod serios luată la cunoștință. Pornind de la ascultarea creștină, se pune întrebarea: ce ne poate transmite nouă secularizarea?

În negarea tuturor autorităților și chiar în concepția ateistă (numită eufemistic și agnostică) despre lume, precum și în liberalismul etic, secularizarea poate fi înțeleasă ca și un apel extrem la *autonomia și libertatea* oamenilor. Acest apel se dovedește a fi – probabil – necesar.

Ar trebui să ne întrebăm dacă tradiționala expunere a credinței creștine făcută oamenilor a lezat atât de mult demnitatea și autonomia, încât o revoltă împotriva Dumnezeuului predicat de către creștini este de neocolit. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci ar fi necesară cercetarea aspectelor teologice (în sensul de cuvânt despre Dumnezeu) și antropologice al procesului secularizării din vremea noastră.

Răspunsul la această întrebare ar aduce cu ea consecințe etice, adică ar determina ce anume este drept, respectiv ce anume este nedrept în raportul nostru față de Evanghelie.

b. Problema istorico-teologică

O problemă a timpurilor noastre este aceea că la creștinii secularizați, cât și la cei din cercurile nesecularizate, precum și la agnostici, le lipsește conștiința că există o strânsă legătură între concepția despre Dumnezeu și principiile umane.

Etica actuală este determinată întâi de toate de concepția despre bine și rău moștenită de la generațiile anterioare. Există tendințe care neagă rolul decisiv al concepției despre Dumnezeu (teologiei) și al concepției despre lume (cosmologiei) pentru determinarea valorilor și criteriilor acestui raport. Există adesea impresia că „ideea de Dumnezeu” mai mult deranjează decât ajută.

Mult mai răspândită este convingerea că din cauza diferendelor teologice din trecut care au provocat violență și chiar a curs sânge, fapte ce ar fi compromis de fapt teologia. Pe lângă aceasta, nimeni nu ar fi interesat de finețurile teologice. Triadologia, homousios, învățătura despre cele două naturi, monotelismul ar fi teme care astăzi nu mai au vreo legătură cu realitatea. Europeanii de astăzi ar putea trăi și fără să aibă cunoștințe despre aceste subiecte. Acestea ar fi subiecte care de mult nu mai transmit nimic oamenilor, iar a încerca învierea lor ar însemna căderea în conflicte fără sens.

Fără a intra în polemică cu aceste opinii, remarcăm aici faptul că locul lăsat liber în conștiința oamenilor de către teologie a fost ocupat de ideologii care adesea scot la

** Forma de scriere a textului urmează în totalitate textul original.

iveală o înclinație spre totalitarism. Comunismul ateu și naționalismul ateizant ca și semnale de alarmă, nu ar trebui date uitării nici pe viitor.

Este însă părtinitor să atragem atenția numai asupra experienței avute cu aceste două ideologii. Aceste ideologii au fost rezultatul unei îndelungate dezvoltări care sunt strâns legate atât de colonialismul europenilor cât și de ideile așa-numitei „ere constantiniene”.

Încercarea constituirii unui stat creștin a fost foarte atrăgătoare. În Bizanț ea a durat mai bine de o mie de ani, iar în cazul statelor vest-europene a durat secole de-a rândul, dar și scurte perioade de timp.

Puterea de atracție a acestei inițiative a constat în încercarea de a concretiza credința creștină în viața de toate zilele, precum și în toate compartimentele vieții umane. Astăzi însă aproape nimeni nu se gândește că în gândirea creștină a primelor trei secole și la începutul secolului al patrulea, acest subiect era mult mai complicat. Statul cu structurile sale era perceput doar ca o instituție existentă numai pentru un timp limitat. Dacă împăratul va deveni creștin, atunci el va înceta să mai fie împărat. Așa gândeau creștinii primelor veacuri. Statul își va înceta existența – sau de fapt trebuia să-și înceteze existența. Relatarea despre instalarea regelui în Israel ca semn al necredinței israelitenilor, potrivit *I Regi* cap. 8, a fost decisivă pentru această concepție.

Bucuria convertirii statului prin persoana împăratului a fost atât de mare încât acest punct de vedere temperat a fost repede uitat. Creștinii din Est și din Vest nu au putut rezista acestei tentații. În cadrul controverselor teologice ale secolului al patrulea, ambele părți au apelat cu plăcere la ajutorul puterii statale.

În numele credinței creștine și al statului au avut loc persecuții și uneori chiar genociduri. Statele naționale din Europa au trăit în acest spirit până la marele cutremur care a fost Primul Război Mondial.

Astăzi ar trebui să avem mult mai puțină frică pentru secularizare și să depunem mult mai multă strădanie pentru întoarcere și căință, pentru metanoia. Aici apare o întrebare centrală cu privire la termenii concreți ai acestei metanoia în sfera vieții sociale, economice și politice. Este pregătită Uniunea Europeană și alte state, care se consideră cu plăcere drept creștine, să ajute alte state printre care se numără și națiuni și state care cu scurtă vreme înainte au fost umilite, chiar cu prețul renunțării la propriile avantaje?

Sesizarea și îndeplinirea acestei misiuni, fără repetarea greșelilor trecutului, are nevoie de un recurs la învățătura biblică și patristică despre Dumnezeu. Dacă în gândirea teologică nu se reușește prezentarea interesantă și vivace a importanței universale a triadologiei după modelul căreia este configurată viața, atunci Europa își va pierde identitatea.

Pentru noi creștinii, această întrebare este și mai presantă: în ce măsură suntem noi capabili să dovedim cu viața noastră că credem într-unul Dumnezeu Care este Tatăl tuturor oamenilor, că El suferă datorită păcatelor oamenilor și că ne dă nouă tot ceea ce este necesar construirii comuniunii tuturor oamenilor și a întregii creații.

Această viață începe cu *metanoia*, adică presupune o iluminare, *theosis*, a omului. Această schimbare înseamnă a fi în măsură să ne controlăm și să ne îngrădăm propriile necesități trupești; să depășim egoismul; să ne eliberăm de autosuficiență și de trufie.

c. Chipul omului

Prin cele spuse până acum, se pune problema legată de om. Secularizarea pune această problemă în centrul atenției. Aceasta se întâmplă în numele eliberării omului. Nu numai creștinismul, ci și alte religii au fost acuzate de asuprirea sau înrobirea omului. În mare parte drepturile omului au fost formulate în epoca modernă de către mișcări care s-au impus fără a fi parte a vreunei Biserici.

În mediile eclesiale medievale și ale epocii moderne a dominat nepermis de mult o concepție despre om care nu corespunde cu antropologia creștină biblică.

Iluminismul și Revoluția Franceză au deschis în mod paradoxal, în ciuda desfășurării lor violente, drumul prețurii noțiunilor biblice de libertate și egalitate a tuturor oamenilor.

Dezvoltarea antropologiei care vorbește de libertatea și responsabilitatea tuturor oamenilor, a avut loc în mare măsură în opoziție cu concepțiile „creștine” dominante la acea vreme. Antropologia a avut de suferit din cauza presiunii unei eclesiologii piramidale, iar aceasta s-a întâmplat nu numai în Biserica Romano-Catolică.

Aceste realități trebuie luate în considerare. Pe de altă parte, este evident că alte concepții despre om pur seculare s-au declarat ateiste și au dus în mai mare măsură la înrobirea omului decât concepțiile creștine similare.

Fără a intra în detaliile concepțiilor primitiviste despre om, care văd în el doar o ființă consumistă, ar trebui să ne fie clar că viziunile seculare fac imposibilă constituirea comuniunii umanității. Aceasta pentru că ele (concepțiile mai sus amintite) eclipsează posibilitatea oamenilor de a realiza comuniunea și sunt subordonate unui etos al luptei pentru existență.

Patimile oamenilor nu sunt depășite prin renunțare. Egalitatea poate degenera în uniformitate. Libertatea poate fi practică sub forma unei anarhii periculoase pentru oameni.

Omul nu poate exista fără de Dumnezeu. Parteneriatul dintre oameni și cu alți oameni este fundamentat pe parteneriatul lui Dumnezeu cu oamenii. Chenoza Fiului lui Dumnezeu, Întruparea și moartea Sa pe Cruce înseamnă suprema renunțare și fundamentul de nezdruccinat al oricărei comuniuni. Umanitatea a urmat deja numeroase căi, însă poate să urmeze și altele. Istoria ne învață că fără dragoste, care este dispusă la jertfă, toate drumurile duc la distrugerea omului și a întregii creații.

d. Relația cu Sfânta Scriptură

Istoria ne mai învață că fiecare generație are nevoie de cunoașterea modului în care se pot evita căile greșite. Biblia este pentru creștini cel mai important sistem de orientare. În ce privește cărțile Vechiului Testament, acestea sunt valabile atât pentru evrei cât și pentru creștini.

Rolul de ghid al Scripturii a fost amenințat de-a lungul istoriei din două părți, uneori chiar distrus. Un pericol ar putea fi numit, cu unele rezerve, verbalismul stupid, celălalt un liberalism extrem.

Primul consideră Sfânta Scriptură drept o carte de legi ce operează prin frică și pedeapsă și care, pe deasupra, este plină de contradicții. Dumnezeu este conceput ca

un tiran, iar omul ca un slujitor antipatic. Lumea materială este considerată ca și adversar al lui Dumnezeu și al omului pătat de păcate și care din această cauză va trebui distrus în cele din urmă.

În ce privește raportul față de Sfânta Scriptură, liberalismul consecvent merge în direcția ignorării efective a ființei lui Dumnezeu și a identificării libertății omului cu respingerea vieții în Hristos. Concepția despre lume înclină spre înlocuirea lui Dumnezeu cu esența materială.

Ambele puncte de vedere pot avea diferite forme. Există o serie întreagă de poziții care se plasează între aceste două extreme.

Se pare că rădăcinile ambelor puncte de vedere se află în incapacitatea de a aplica principiul, sau, mai bine spus, realitatea divino-umanității la forma teologiei și antropologiei. Dumnezeu Cel în Treime ca și partener al omului și omul ca și partener al lui Dumnezeu – așa ar putea fi formulată, în cel mai simplu mod această teză, spre a fi în conformitate cu viziunea biblică despre Dumnezeu și om.

Divino-umanitatea aplicată la toate aspectele gândirii și acțiunii umane ar putea să ne ferească de greșelile trecutului. Nu este o simplă noțiune teoretică, ci descrierea modului în care Dumnezeu determină viața omului.

2. Secularizarea ca și șansă pentru *matanoia*

Acțiunea unui creștin nu are voie să fie determinată nici de un spirit al triumfului și nici de tremur înfricoșat. Primul ar fi semnul lepădării de Dumnezeu, iar cel de-al doilea al slabei credințe. Aceste aprecieri pot fi aplicate și evaluării secularismului.

Fenomenele de secularizare ar putea fi interpretate mai degrabă ca și urmări ale eșecurilor creștinilor. Acest eșec nu poate fi considerat nici ca deplin, dar nici ca lipsit de importanță. Istoria Europei și a întregii umanități oferă suficiente exemple cât de adâncă a fost credința multora dintre înaintașii noștri și cât curaj, încredere, dragoste dezinteresată și înțelepciune au arătat ei. Generația actuală nu este mai îndepărtată de Dumnezeu decât cea anterioară.

Omul a fost pus de către Dumnezeu ca și stăpân peste pământ. Aceasta însă nu înseamnă că Dumnezeu s-a retras. Dumnezeu Cel răstignit rămâne atotputernic. Omul ca și stăpân peste pământ, ca și partener al lui Dumnezeu, este omul care își cunoaște propriile responsabilități. Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe corinteni să-i fie următori, așa cum el este următor al lui Hristos (*I Cor 4, 16* vezi și *Gal 2, 20*). Acesta ar fi răspunsul unui creștin față de secularizare.

Dacă s-ar întâmpla aceasta, atunci orice împrejurare spirituală, chiar și cea a secularizării, va deveni o chemare creatoare la îndreptarea vieții, o șansă de îndreptare atât în viața fiecărui om cât și în sfera întregii creații.

Trad. din germ. de
Lect. Dr. Daniel Buda

Provocările Uniunii Europene pentru România*

PROF. DR. HANS KLEIN, EPISCOP VICAR AL BISERICII EVANGHELICE A. B.
DIN ROMÂNIA, LECT. DR. DANIEL BUDA

Două expresii latine au fost mai înainte mereu puse în legătură cu România: *ex oriente lux* și *in oriente crux*. În cei cincizeci de ani de după cel de-al Doilea Război Mondial ne-am identificat în mare măsură cu cea de-a doua expresie *in oriente crux*, ne-am luat Crucea din mâna lui Dumnezeu, având credința tare că aceasta ne va sluji spre cele mai bune lucruri. Ne-am luat Crucea pusă poate cu nedrept asupra noastră și am purtat-o, chiar dacă nu întotdeauna cu răbdare.

După 1990 a ieșit la lumină una dintre formele celei dintâi expresii: *ex occidente luxus*. A existat o nouă tendință, nu am spune orientare, căci aceasta ar suna prea estic, iar o astfel de „orientare” nu ne mai dorim. Însă orientarea spre vest, aceasta își doresc cei mai mulți dintre cetățenii României. Multă vreme am văzut că modul de viață occidental a adus belșug care înainte nici măcar nu putea fi imaginat la noi. Atât despre expresia: *ex occidente luxus*. Însă a fost mai mult decât aceasta, anume libertatea de expresie și de comportament, au fost structurile democratice și siguranța în care vedeam că trăiesc cei din Vest și care ne fascinau pe noi cei din Est. Pur și simplu am fost sătui de dictatură.

Prin aceasta am descris deja la ce speră românul de rând atunci când se gândește la Europa, la care simte că aparține, fapt pentru care și este recunoscător. Nu numai că ne dorim un trai ceva mai bun, suntem pregătiți și să sacrificăm ceva pentru aceasta. Astfel, unii dintre români muncesc, mult sub calificarea lor, în Vest, mai ales în Spania sau Italia, alții au rămas în țară răbdând lipsuri, cu speranța că ne îndreptăm spre mai bine. Și ne îndreptăm spre mai bine!

Nu ni s-au împlinit toate dorințele pe care le aveam în anii 90, însă totuși, în România există astăzi mai multă democrație decât se recunoaște uneori cu plăcere, chiar dacă există încă multe de făcut. Libertatea individuală nu este aproape cu nimic mai limitată decât în Vest. Ne-am dori ceva mai multă stabilitate. Însă existența progresului economic ne face să suportăm mai ușor relativa instabilitate politică. Lucrurile stau astfel: întrucât există o oarecare stabilitate, politicienii își pot permite să se certe chiar pe față, în interiorul propriei coaliții.

Ce așteaptă cetățeanul de rând de la Europa? Așteaptă în mod absolut sigur împrejurări mult mai clare. Omul de pe stradă își dorește ca dintr-un stat lipsit de drepturi, să se dezvolte treptat o societate caracterizată de justiție. Cei mai mulți dintre români știu că drumul spre aceasta este lung, de aceea în această privință se poate observa manifestarea unor semne de nerăbdare. Nu ne mai dorim să fim la dispoziția

* Referat susținut la Wittenberg la data de 17 februarie 2007 de către Lect. Dr. Daniel Buda în cadrul celei de-a treia etape pregătitoare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007 (Secțiunea de dezbateri cu tema *Ce fel de viziune asupra Europei au astăzi Bisericele?*).

acelor judecători care își pronunță sentința lor în funcție de bani sau de relații. Românul de rând își dorește să vadă în sfârșit cum un mare corupt își primește pedeapsa. Este clar că și în aceste domenii, România a cunoscut progrese, însă pentru unii acestea sunt prea lente. Cei mai mulți dintre noi ne-am dori ca aceste progrese să se accelereze, iar integrarea țării noastre în Europa să contribuie la acest lucru.

Astăzi, românii nu mai trebuie să spere că ar găsi de cumpărat tot ce își doresc. Acele vremuri când nu se găsea de cumpărat tot ceea ce îți doreai aparțin definitiv trecutului. Astăzi se poate cumpăra, ca să spunem așa, tot ce îți dorești. În schimb există plângeri că nu avem banii necesari spre a cumpăra tot ce ne dorim, mai ales datorită costurilor foarte ridicate la energie. Este evident că astăzi se poate cumpăra mai mult decât în anii precedenți, iar casele din România exprimă o cultură a locuinței, gust și curățenie, mult mai mult decât înainte. Pentru mine a fost impresionant să văd, într-un supermarket în care am fost cu puțină vreme în urmă, o familie de țigani care își cumpăra un uscător de haine. Până acum știam că țiganii poartă hainele atâta vreme cât pot fi purtate, fără a și le spăla. Însă iată cum supermarketurile aduc civilizație. Integrarea țiganilor în societate face progrese vizibile. Iar dacă România ar reuși să-i integreze și mai repede decât până acum, atunci România ar face mult, foarte mult pentru Europa.

Mulți dintre cetățeni nu au încetat să spere că structurile din țară vor deveni mai transparente. Se știe foarte bine că numai cu greu se pot organiza lucrurile de la sine. În ceea ce privește improvizarea, suntem buni. Suntem spontani, însă nu am avut posibilitatea de a ne antrena spiritul organizatoric și de reflecție. Aceasta are o explicație în propria noastră istorie. Căci prea adesea, de-a lungul istoriei, a trebuit să ne schimbăm și prea de puține ori am avut ocazia să luăm în considerare condiții de lungă durată. Drept urmare am fost constrânși să exersăm de mai multe ori adaptarea decât planificarea de lungă durată. De asemenea, cei mai mulți dintre români speră să se dezvolte siguranța justiției și transparența structurilor. Tinerii nu mai doresc să fie generație de sacrificiu, ci își doresc să se integreze într-un întreg care să corespundă visurilor lor mai mult decât prezentul.

Este puțin cunoscut că România, pe lângă faptul că este bogată în forme de relief și resurse ale subsolului, ea are de oferit Uniunii Europene oameni care au două mari calități: se adaptează relativ repede, învață ușor și sunt nepretențioși, mulțumindu-se adesea cu puțin. La acestea se mai adaugă omenia și căldura în relațiile dintre ei și în relațiile cu oaspeții. Bineînțeles că această căldură nu este însoțită și de perseverență, iar căldura noastră o răspândim repede și asupra aproapelui. Aceasta însă nu trebuie înțeleasă ca și cum nu ar exista perseverență, tocmai pentru că cuvântul „Treue” nu poate fi tradus cu exactitate în limba română. Românul se schimbă repede, însă păstrează prietenii căci acestea sunt întărite din nou de fiecare dată. România este o țară bogată în resurse umane și materiale, poate tocmai de aceea și-a permis, de-a lungul istoriei, să risipească timp, oameni și energii, cum spunea un filosof român (Ioan Petru Culianu). Integrarea în Europa va aduce și folosirea corespunzătoare a acestor importante resurse.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Faptul că în acest an Sibiul a fost desemnat capitală culturală europeană, a umplut de bucurie și mândrie interioară pe toți cetățenii orașului. Acest lucru s-a văzut clar de Revelion când s-au adunat în Piața Mare a orașului peste 50.000 de oameni. Ne dorim să fim împreună cu numeroșii vizitatori care vor veni în orașul nostru de-a lungul anului 2007, să ne bucurăm de ei și să le putem spune: vedeți, nu suntem chiar de ieri, avem ceva de care ne putem bucura, ceva de care putem fi mândri.

Iar în ce privește a Treia Adunare Ecumenică Europeană, am dori să exprimăm faptul că suntem un popor religios. Dorim să avem posibilitatea să spunem și să arătăm aceasta. Ne păstrăm spiritualitatea pentru că suntem convinși că numai așa poate să ne meargă bine.

Nu ne dorim să fim lumină pentru alții, căci nu ne considerăm atât de importanți, însă dorim să ne bucurăm de lumină și de oameni. De aceea suntem și cuprinși de nerăbdare. Se vor întâmpla multe în orașul nostru de-a lungul anului 2007, însă puține manifestări vor fi precum Adunarea Ecumenică. Și cu cât ea se apropie, cu atât inimile noastre sunt mai arzătoare. O mică lumină strălucește deja în mulți dintre noi. Iar această lumină va crește și va arde fără să se mistuie. Ea strălucește și emană o căldură pe care, sperăm, toți vor avea posibilitatea să o experimenteze, chiar dacă pentru unii vor exista cu siguranță dezamăgiri. Sperăm că aparținem mării familii a copiilor lui Dumnezeu și știm că aceasta suntem, chiar dacă suntem conștienți că „ce vom fi nu s-a arătat” (*I In 3, 2*). Organizarea acestei Adunări Ecumenice Europene în orașul nostru va schimba pe mulți dintre noi. Sperăm că nu vom fi numai gazde, ci și că pe lângă aceasta, avem ceva de oferit.

Bun venit în septembrie în orașul nostru!

Trad. din germ. Lect. Dr. Daniel Buda

UNITATEA ȘI CATOLICITATEA BISERICII – considerații preliminare cu privire la declarația despre ecclesiologie de la cea de a IX-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Porto Alegre, februarie 2006*

*„Ne rugăm pentru pacea a toată lumea, pentru bună-starea
sfintelor lui Dumnezeu biserici și pentru unirea tuturor” – Hyper
tes eirenes tou sympantos kosmou, eustatias ton hagion tou Theou
Ekklesion kai tes ton panton henoseos, tou Kyriou deethomen.*

În această a doua serie de cereri din cadrul ecteniei celei mari, sunt cuprinse sintetic obiectivele slujirii misionare și ecumenice a Bisericii. Bună-starea (*eu-stathes*, *eustatheo*, care stă bine, este bine stabilit, ferm, fix, solid), în sensul etimologic al cuvântului, și unitatea Bisericii reprezintă împletirea sinergică a darului Lui Dumnezeu și a strădaniei noastre. Este invocată mereu, dar poate niciodată destul accentuată, dorința Mântuitorului „*ca toți să fie una*” (In. 17, 21). Grija și iubirea pentru întreaga creație a lui Dumnezeu reprezintă semnul sigur al sfințeniei. Propovăduirea iubirii Sfintei Treimi, manifestată deplin prin Unul din Sfânta Treime, Cel Care S-a înomenit „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”, Iisus Hristos Domnul, se realizează din iubire și cu iubire, pentru că Dumnezeu Se descoperă din iubire ca iubire. „*Dumnezeu este iubire*” (I In. 4, 8), și toți ai Săi trăiesc în iubire. Misiunea, în accepțiunea holistică¹ a termenului și mișcarea ecumenică, ca dorință sinceră de

* Această prezentare se dorește a fi și o contribuție preliminară la pregătirea celei de a Treia Adunări Ecumenice Europene ce se va desfășura la Sibiu în luna septembrie 2007, sub genericul: „*Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru reinnoire și unitate în Europa*”.

¹ În documentul Comisiei pentru Misiune și Evanghelizare Mondială a Consiliului Ecumenic al Bisericilor intitulat „Misiune și evanghelizare în unitate astăzi”, se fac câteva precizări terminologice importante: „Pentru unii creștini și pentru unele Biserici termenii «misiune» și «evanghelizare», deși înrudiți, sunt percepuți și folosiți diferit; pentru alții cei doi termeni sunt virtual identici atât din punct de vedere al înțelesului, cât și al conținutului. În documentul de față, cei doi termeni sunt folosiți cu unele diferențieri: a. Termenul „misiune” are o accepțiune holistică: proclamarea și împărtășirea veștii celei bune a Evangheliei prin cuvânt – *kerygma*, faptă – *diakonia*, rugăciune și cult – *leiturgia*, și prin mărturisirea zilnică a vieții creștine – *martyria*; învățarea ca mod de creștere și întărire a oamenilor în relația lor cu Dumnezeu și între ei; și tămăduirea ca integritate și reconciliere, spre a se realiza *koinonia* – comuniunea cu Dumnezeu, comuniunea cu oamenii și comuniunea cu întreaga creație. (s.n.) b. Cuvântul „evanghelizare”, chiar dacă nu exclude diferitele dimensiuni ale misiunii, se axează pe o propovăduire

realizare a unității autentice a Bisericii, nu pot fi decât rodul iubirii, al dezideratului ca toți să se împărtășească de iubirea lui Dumnezeu, sunt, de fapt, iubirea creștină în lucrare. Bucuria omului duhovnicesc este bucuria celorlalți, de fapt mântuirea sa este mântuirea celorlalți. A considera, cu seninătate, pe toți ne-creștinii și ne-ortodocșii vrednici de iad – să nu uităm că din aproximativ șase miliarde câți suntem astăzi pe Terra, două miliarde suntem creștini, mulți cu numele, dintre care sub trei sute de milioane suntem ortodocși, iarăși mulți cu numele – și a nu face nimic pentru ca ei să nu ajungă acolo, este cu totul terifiant. Mai degrabă, așa cum, inspirat de Duhul lui Dumnezeu, ne spune Sfântul Siluan Atonitul, noi ortodocșii ar trebui să ne „ținem mintea în iad, dar să nu deznădăjduim”, să nu ne pierdem speranța, chiar dacă suntem conștienți că adesea ținem „*sub obroc*” tezaurul de doctrină, morală și cult, și nu intrăm nici noi, nu-i lăsăm nici pe alții să intre în Împărăția lui Dumnezeu. Acest avertisment dat de Mântuitorul fariseilor ar trebui să ne cutremure. Ortodoxia este ecumenică, este pentru toată lumea – *oikoumene*², nu poate fi circumscrișă doar unor națiuni care „s-au născut” creștine și ortodoxe. Nu ne naștem creștini, ci ne convertim, nu este destul să fi fost botezați, dacă nu ne amintim mereu Crezul baptismal, dacă nu experimentăm mereu pocăința, al doilea botez, dacă nu ne botezăm cu Botezul în Duhul Sfânt, care nu este o altă Sfântă Taină, ci este reînnoirea perpetuă a harului baptismal, cum minunat ne spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Cazurile convertirilor la Ortodoxie din secolul al XX-lea, secolul atâtor martiri în țările preponderent ortodoxe, sunt impresionante și au fost posibile prin harul lui Dumnezeu, prin studiu și, foarte important, prin „*adevărul spus în iubire*” (cf. Efes. 4, 15) – amintim pe Jaroslav Pelikan, Prea Sfinția Sa Kallistos Ware, Placide Deseille, Olivier Clement, Nicolae Steinhardt. Noi oamenii comunicăm foarte mult non-verbal (unii psihologi spun chiar 90%), *non idem est si duo dicunt idem*, dar nici nu este același lucru dacă spui în mod diferit același lucru. Tezaurul Ortodoxiei trebuie mărturisit cu toată dragostea, să se simtă grija, preocuparea și dorința sinceră ca și ceilalți să se împărtășească de adevăr și de bucuriile noastre duhovnicești.

Părintele Dumitru Stăniloae vedea în mișcarea ecumenică de refacere a unității Bisericii, „lucrarea lui Dumnezeu”:

„Mișcarea ecumenică s-a născut dintr-o neliniște și nemulțumire a conștiinței creștine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creștinătății de azi: a. cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor și

explicită și intenționată a Evangheliei, incluzând chemarea la convertire personală, la o nouă viață în Hristos și la condiția de ucenic. Expresia «misiune în unitate» se referă la căutarea căilor de a mărturisi împreună în unitate și colaborare – în pofida diferitelor eclesiologii – în contextul provocărilor din ce în ce mai mari cu care se confruntă bisericile din toată lumea în zilele noastre «astfel încât lumea să creadă» (In. 17, 21), evitându-se orice formă de rivalitate confesională sau competiție. Aceasta nu implică o eclesiologie nerealistă a unei supra-biserici; nici nu neagă relația intrinsecă dintre misiune și eclesiologie.” – a se vedea ref. și trad. în vol. col. (Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară - o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 207-229.

² Etimologic înseamnă Terra locuită, iar în sens larg, lumea sau chiar Universul.

frământărilor umanității moderne și b. cu dureroasa fărâmițare din sânul său propriu. Ea a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creștine pentru cele două neajunsuri amintite și din voința de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu.”³

Chiar dacă, spre sfârșitul vieții, și-a manifestat îngrijorarea pentru unele neajunsuri din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, părintele Stăniloae a scris și mai ales s-a rugat neîncetat „pentru unirea tuturor”, a dezvoltat, încă de la începutul anilor '70, conceptul „sobornicitate deschisă”⁴, a cultivat relații de prietenie cu teologi luterani și anglicani, a lăsat o impresie excepțională celor cu care a participat la diversele conferințe ecumenice. Părintele Stăniloae s-a înscris pe linia celorlalți mari profesori de Teologie români: Nicolae Chițescu, Liviu Stan, Ioan G. Coman, Teodor M. Popescu, Ene Braniște și mulți alții, care au „crezut în ecumenism”, așa cum scria vrednicul de pururea pomenire, mitropolitul Antonie al Ardealului, despre patriarhul Iustin Moisescu⁵. Părintele nu a emis judecăți apriorice, ci a făcut eforturi de a valoriza orice tendință de apropiere de învățătura Bisericii venită din partea diferitelor biserici și diferiților teologi. A transformat cu multă acrivie sloganul: „Să accentuăm ceea ce ne apropie, nu ceea ce ne separă!”, într-o veritabilă metodă de a face teologie comparată. Părintele spunea cu atâta delicatețe – și știm că delicatețea, iubirea, blândețea, gingășia, spiritul de sacrificiu sunt dovezile sfințeniei⁶ – că: „În diferite confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În catolicism, de exemplu, se practică până azi Tainele, însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deși teoria teologică a dat lui Hristos un lociitor și concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El

³ *Ortodoxia*, 1963, nr.3-4, p. 544.

⁴ Ref. în lucr. n.: *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2002, p. 243-287; „Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi: cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii – uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu („Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, *Studii Teologice*, 1970, nr. 1-2, p.32) – într-o comuniune – *koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare „potrivit întregului” – conform plenitudinii (*kata* – potrivit, conform; *holon* – întregului, *secundum totum*, *quia per totum est*, „exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*.” (Sf. Ignatie, *Smyrn.*, 8, 2), arată această unitate a plinătății care nu depinde nicidecum de condiții istorice, spațiale și cantitative” (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIBMBOR, București, 1996, p.171).

⁵ Patriarhul Iustin, *Discursuri ecumenice*, Ed. Anastasia, 2004, p. 8.

⁶ A se vedea paginile minunate despre atributul *supra-sfințeniei* lui Dumnezeu și participarea noastră în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1978, vol.1.

lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorătoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos și ca prelungire a ei în ființa credincioșilor”. Totuși, deși: „credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni, cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...”⁷

Avem în textul citat aici două elemente de mare importanță: evlavia credincioșilor, *sensus fidelium*, mai tare decât inovațiile doctrinare sau de orice fel – este uimitor ce importanță se dă credinciosului, laicului în păstrarea dreptei învățături de credință – și speranța de mântuire pentru toți. Expresia „poate avea ca urmare” lămurește peremptoriu faptul că Dumnezeu este Judecătorul. Conform logicii omenești, din moment ce aici participă nedeplin la Hristos și dincolo vor participa nedeplin, dar Dumnezeu va judeca cine și în ce măsură va participa, speranța părintelui era că vor participa mai mult decât aici.

Ecumenismul autentic nu înseamnă relativizarea doctrinei, nu înseamnă compromisuri, ci angajament ferm, știință teologică, grijă față de ceilalți și față de întreaga creație a lui Dumnezeu, înseamnă sensibilitate, delicatețe, iubire, rugăciune. Mișcarea ecumenică, dorința și strădania omenească pentru unitate, nu trebuie confundată cu anumite instituții și structuri perfectibile, mișcarea ecumenică este o stare de spirit ce trebuie să se propage cât mai mult. Receptarea convergențelor teologice, și chiar a unui atât de așteptat consens, trebuie pregătite la un nivel cât mai larg. Din fericire, multe dintre neajunsurile instituției și structurii Consiliului Ecumenic al Bisericilor, semnalate de ortodocși, au fost eliminate prin implementarea rezoluțiilor Comisiei speciale⁸ (cum ar fi luarea deciziilor prin consens și regulile pentru rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice) instituită la a VIII-a Adunare generală a CEB de Harare (1998). Datorită acestor reglementări, a IX-a Adunare generală a CEB, Porto Alegre⁹, februarie 2006, s-a desfășurat într-o atmosferă complet schimbată, *ethos*-ul a fost deosebit total. Oricum în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care are 348 de biserici membre, sunt reprezentați doar ceva mai mult de un sfert din întregul număr al creștinilor. CEB este doar un cadru de discuții și dialog, nu este o supra-biserică, deciziile aparțin bisericilor membre, așa cum se afirmă fără echivoc în Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB:

„Deși Consiliul joacă un rol decisiv în a ajuta bisericile membre să lucreze împreună pentru a-și îndeplini chemarea comună, următoarele afirmații ar trebui luate în considerare:

⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 269, 270.

⁸ A se vedea traducerea *Raportului Comisiei speciale* în: *Revista Teologică* (2003), nr. 4, p. 110-125 și (2004), nr.1, p.122-153.

⁹ Unde a avut privilegiul să participe, în calitate de delegat al Bisericii Ortodoxe Române, și semnatarul acestor rânduri; a se vedea detalii: www.wcc-assembly.info

– Bisericile membre aparținând CEB sunt subiectul căutării unității văzute, nu Consiliul

– Bisericile membre aparținând CEB învață și iau decizii doctrinare și etice, nu Consiliul

– Bisericile membre aparținând CEB proclamă consensul doctrinar, nu Consiliul

– Bisericile membre aparținând CEB se dedică rugăciunii pentru unitate și se angajează într-o întâlnire care are drept scop găsirea unui limbaj cu rezonanțe ale credinței creștine comune în alte tradiții bisericești

– Bisericile membre aparținând CEB sunt responsabile pentru dezvoltarea și educarea sensibilităților și a limbajului care le va permite să rămână în dialog.”¹⁰

Totuși, se așteptau și se așteaptă orientări și poziții mai ferme împotriva aspectelor de doctrină și de morală contrare Evangheliei, cum sunt păcatul împotriva firii, avortul și legalizarea așa-numitei „căsătorii uni-sex”, acceptată deja în Spania, Belgia – Bruxelles este „capitala Europei”!!! –, Danemarca, Olanda și Canada. Se elaborează și se dau publicității, de către Comitetul central al CEB, multe rezoluții, dar se uită „rezoluțiile morale”, pentru care bisericile sunt direct răspunzătoare. Tot gravă este lipsa unei viziuni cu privire la dialogul cu iudaismul, în general, și cu mișcarea iudeilor mesianici, în special¹¹.

A. „Reconfigurarea mișcării ecumenice” sau „ecumenism pentru secolul al XXI-lea”

Se vorbește mult astăzi despre reconfigurarea mișcării ecumenice, despre un ecumenism al secolului al XXI-lea. Mișcarea ecumenică este mai largă decât relația dintre biserici, de aceea viitorul mișcării nu le poate aparține exclusiv bisericilor. Prin urmare, CEB va trebui să rămână și va rămâne în primul rând „o asociație frățască – *fellowship* de biserici” în căutarea aprofundării relațiilor dintre ele, spre o deplină comuniune în credință și viață, mărturie și slujire. În același timp CEB va oferi posibilitatea participării diferiților parteneri, dincolo de bisericile instituționale, la realizarea obiectivelor ecumenice.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în actuala sa structură, se confruntă cu probleme asemănătoare celor ale Organizației Națiunilor Unite: diminuarea fondurilor, creșterea bilateralismului, competiția dintre agențiile ONU și organizațiile non-guvernamentale, atitudinea defensivă a guvernelor în fața influenței organizațiilor internaționale și ale societății civile în modelarea unei noi ordini mondiale. Se încearcă oferirea unui răspuns, în general prin schimbări organizaționale și structurale pragmatice, sperându-se să se ajungă la mai multă relevanță prin adoptarea unor structuri mai ușoare și mai flexibile. În timp ce *Forumul Social Mondial* propagă sloganul „o altă lume este posibilă”, până

¹⁰ *Raportul Comisiei speciale (...)*, tr. cit.

¹¹ O primă consultație, într-un țară majoritar ortodoxă, cu lideri ai iudeilor mesianici (aprox. 1.500.000 în lume), Mănăstirea Brâncoveanu, Sâmbăta, județul Brașov, 16-19 octombrie 2006.

acum nu avem nici o viziune clară dincolo de critica adresată ideologiei neo-liberale care a dat avânt procesului globalizării. Documentul *Common Understanding and Vision* (CUV) a prilejuit inițierea unei schimbări instituționale în CEB, a oferit înțelegerea CEB ca o „asociație frățască de biserici” în drum spre comuniune în credință și viață, mărturie și slujire. Mai recent, Comisia specială privind participarea Bisericilor Ortodoxe la mișcarea ecumenică și-a articular viziunea sa despre “un Consiliu care să țină împreună bisericile într-un spațiu ecumenic:

- unde se poate construi încrederea
- unde bisericile pot experia și dezvolta viziunea lor despre lume, practica lor socială, tradițiile lor liturgice și doctrinare, în același timp adâncind relațiile dintre ele
- unde Bisericile vor crea în mod liber rețele de sprijin pentru diverse categorii defavorizate și servicii diaconice, făcându-și resursele materiale disponibile reciproc
- unde, prin dialog, bisericile vor continua să desființeze barierele care nu le permit să se recunoască reciproc în calitate de biserici care mărturisesc credința cea una, celebrează un singur Botez și administrează unica Euharistie, pentru ca să progreseze spre comuniunea în credință, viață sacramentală și mărturisire”¹².

Este important să amintim și de Consultația internațională pe tema reconfigurării mișcării ecumenice desfășurată la Beirut, Liban, 16-21 noiembrie 2003¹³. Consultația a avut loc la invitația CEB, lucrările desfășurându-se la reședința din Antelias, Beirut, a ÎPS Catolicosul Aram I al Ciliciei, care a fost, pentru două mandate consecutiv, și moderatorul CEB (1991-2006). Un grup de 40 de persoane format din teologi, conducători de biserici, sociologi și personal al CEB, inclusiv pe atunci încă secretarul general al CEB, Rev. Dr. Konrad Raiser și secretarul general ales, Rev. Dr. Samuel Kobia, am reflectat asupra necesității unui proces prin care să se ajungă la reconfigurarea mișcării ecumenice. Deși participanții nu au reprezentat oficial bisericile sau organizațiile lor, totuși au fost selectați din toate regiunile lumii.

Participanții au fost invitați:

- să analizeze principalele schimbări survenite pe plan mondial de la înființarea CEB, și implicațiile acestora pentru mișcarea ecumenică
- să identifice punctele cheie pentru schimbare și înnoire necesare reconfigurării
- să proiecteze un proces de consultare și studiu care să conducă la întocmirea unui raport despre reconfigurarea mișcării ecumenice care să fie prezentat Comitetului central al CEB, în anul 2005 și apoi Adunării generale a CEB, în anul 2006.

Grupului de lucru nu i s-a cerut – nici nu ar fi avut autoritatea necesară – să propună o nouă configurare a mișcării ecumenice. Vor fi necesare discuții în diferite foruri, de-a lungul unei perioade mai lungi. Participanții au fost mai degrabă stimulați să înceapă un proces de reflecție asupra realităților din lumea de astăzi și asupra viziunii și valorilor mișcării ecumenice. Lumea s-a schimbat mult în ultimii 50 de ani, de când a

¹² Trad. cit.

¹³ La care a avut privilegiul să participe și semnatarul acestor rânduri.

luat ființă CEB. Participanții au evaluat unele dintre efectele fenomenului globalizării, exploziei mijloacelor de comunicare, importanței crescânde a societății civile, rolului religiei în viața publică, schimbărilor profunde din viața bisericilor. Va fi nevoie de o analiză mai profundă, pentru a ajuta bisericile să-și întărească mărturia și slujirea.

De la început, mișcarea ecumenică a fost dedicată în primul rând scopului realizării unității văzute și mărturiei și slujirii comune a lumii. Aceste idealuri sunt cel puțin la fel de relevante astăzi. S-a vorbit mult și despre valorile comune care au stat la temelia mișcării ecumenice: integritatea Bisericii ca unicul Trup al lui Hristos, mărturisirea de credință (baza) a CEB și angajamentul comun pentru reconciliere. Cei prezenți au fost de acord că valorile comune care au fost relevante în trecut sunt de asemenea foarte importante în prezentul proces: participare, comunitate, dreptate, diaconie, egalitate, responsabilitate, respect reciproc, sprijinirea celor vulnerabili, suficiența resurselor pentru toți, solidaritate.

O pondere deosebită în discuții a avut analizarea spectrului larg al mișcării ecumenice. Acesta include: biserici, organisme conciliare (ex. CEB, organizații ecumenice regionale și consilii bisericești naționale), comunități și parteneriate regionale și sub-regionale, agenții ecumenice, organizații ecumenice internaționale, comuniuni confesionale mondiale (ex. LWF – *Lutheran World Federation*, Federația Luterană Mondială), comunități ecumenice, agenții misionare, colegii și asociații teologice, academii ecumenice și centre de pregătire pentru laici, și multe alte organisme ecumenice. Bisericile ajung să facă parte din mai multe organisme conciliare și din propriile lor comuniuni confesionale mondiale și, în același timp, să participe activ la organizațiile ecumenice internaționale. Agențiile ecumenice (care au și responsabilitate financiară) pot avea relații strânse cu organismele conciliare, organizațiile ecumenice internaționale și cu unele comunități confesionale mondiale și mai puține relații directe cu bisericile.

Dar ce ar însemna re-configurarea mișcării ecumenice? Pe parcursul discuțiilor a devenit evident faptul că acest concept poate fi explicat în cel puțin trei moduri. Primul se referă la „extinderea mișcării ecumenice” spre a implica și Biserica Romano-Catolică, bisericile penticostale și evangheliste, și a găsi căi pentru a întări colaborarea cu acestea. Credem că ar fi singura soluție de a contracara prozelitismul¹⁴, deoarece numai astfel ar fi nevoite să semneze anumite acorduri și astfel să se ajungă la respect reciproc și responsabilitate reciprocă. Totodată li s-a amintit participanților că Forumul Creștin Mondial (Global Christian Forum), înființat după cea de a VIII-a Adunarea generală (Harare, 1998), reprezintă un proces în derulare, prin care se dorește strângerea la un loc a reprezentanților tuturor tradițiilor creștine importante, extinzând cercul în special spre cei care nu au dialogat până acum. Participanții au confirmat acest proces de extindere a cercului, dar au și recunoscut că acest obiectiv este urmărit și în alte foruri.

¹⁴ A se vedea traducerea documentului despre mărturia comună și renunțarea la prozelitism în vol. col. (Pr. Lect. dr. Nicolae Moșoiu autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară - o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 433-448.

Reconfigurare ar însemna și „adâncirea comuniunii” dintre biserici. Accentul pe relațiile dintre biserici și diversele organizații ecumenice este foarte important pentru mișcarea ecumenică. Dialogurile bilaterale existente sunt deosebit de semnificative în acest sens.

În sfârșit, se pune întrebarea cum se pot întări relațiile dintre diferite organisme ecumenice, pentru a asigura o mai mare coerență și eficacitate. Deși s-a vorbit despre un model policentric, care nu implica lipsa totală de cooperare între organismele ecumenice, și se puseseră întrebarea dacă CEB este dispus să renunțe la rolul său central, raportul final nu a menționat aceste discuții; cu toate că în referatul său ÎPS. Aram I, prin trimiterea la documentul CUV (*Common Understanding and Vision*), vorbise despre regionalizare și policentrism care ar putea fi pivotul procesului de reconfigurare, deoarece ar asigura o participare mai extinsă și o comuniune mai profundă.

Participanții au sugerat mai multe motive pentru care ar fi acum necesară reconfigurarea, și anume, pentru: a se asigura faptul că structurile existente sunt în măsură să răspundă rapid la schimbările din lume; a se elabora noi metodologii în vederea confruntării cu globalizarea și hegemonia; a se dezvolta oportunități pentru toate bisericile de a conlucra eficient, inclusiv pentru cele care nu participă activ la organismele conciliare; a se garanta faptul că structurile ecumenice reflectă realitățile din lume și din cadrul bisericilor, prin diminuarea caracterului lor euro-centric și, implicit, prin accentul pe situația bisericilor din Sud, unde se mută centrul de gravitate al creștinătății; a se răspunde nelămuririlor bisericilor, care sunt chemate să participe la multe structuri ecumenice la diferite nivele; a se întări coerența programelor și a se evita duplicarea; a se conștientiza influența spiritului economiei de piață: competiție pentru bani, media, distribuirea ajutoarelor umanitare; a se afirma rolul agențiilor ecumenice ca părți integrante ale familiei ecumenice; a se întări fundamentele mișcării ecumenice prin implicarea celor mulți; a se mări coerența activității comune, prin recunoașterea vulnerabilității și prin creșterea responsabilității reciproce. CEB a invitat bisericile și partenerii ecumenici să abordeze tema reconfigurării mișcării ecumenice. În funcție de răspunsurile primite, CEB avea să organizeze o întâlnire a reprezentanților membrilor și partenerilor săi. Au avut loc consultații și cu bisericile și organizațiile care nu au acest statut pentru ca efectul să fie cât mai mare.

Misiunea și mișcarea ecumenică nu trebuie să fie “paralizate de instituționalism”; în criză pot fi instituțiile misionare și ecumenice, nu misiunea și mișcarea ecumenică în sine, care sunt susținute de nenumărați credincioși care se roagă neîncetat pentru “pacea a toată lumea, pentru bună-starea sfințelor lui Dumnezeu biserici, și pentru unirea tuturor”.

B. Unitatea și catolicitatea Bisericii

Cea mai gravă contra-mărturie, cel mai greu obstacol pentru misiunea Bisericii este dezbinarea creștinilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a adoptat patru declarații despre unitate și catolicitate, cu ocazia a patru dintre cele nouă adunări generale: New Delhi, 1961;

Nairobi, 1975; Canberra, 1991; Porto Alegre, 2006¹⁵. La New Delhi s-a afirmat: „Noi credem că unitatea, care este atât voia lui Dumnezeu, cât și darul Său acordat Bisericii Sale se face vizibilă în măsură în care toți cei din fiecare loc, care sunt botezați în Iisus Hristos și îl mărturisesc ca Domn și Mântuitor, sunt aduși de Duhul Sfânt într-o singură comunitate, față de care sunt angajați deplin, păstrează unica credință apostolică, predică unica Evanghelie, frâng unica¹⁶ pâine, se întrunesc pentru rugăciune comună, și au o viață de comuniune care se extinde prin mărturia și slujirea tuturor și care în același timp sunt uniți cu întreaga comunitate creștină din toate locurile și din toate timpurile, în așa fel încât slujirea și membrii să fie acceptați de toți, și toți pot acționa și vorbi împreună după cum cer situațiile în vederea sarcinilor la care Dumnezeu își cheamă poporul.”¹⁷

Profesorul Risto Saarinen¹⁸ observa că în această declarație se așează în relație unitatea și catolicitatea Bisericii cu ajutorul conceptului de „loc”. Se presupune o

¹⁵ Prima Adunare generală s-a desfășurat la Amsterdam, Olanda, în anul 1948, când s-a și constituit Consiliul Ecumenic al Bisericilor, și a avut ca temă: „*Dezordinea provocată de om și planul lui Dumnezeu*”, marcându-se astfel realitățile imediat post-belice. A II-a Adunare generală, Evanston, S.U.A., 1954, în plină epocă a „războiului rece” a avut ca temă: „*Hristos – Speranța lumii*”, New Delhi, India, 1961, a găzduit cea de a III-a Adunare generală, tema: „*Iisus Hristos – Lumina lumii*” fiind adecvată și datorită încorporării Consiliului Misionar Internațional și primirii a 25 de noi membri, printre care și Bisericile ortodoxe aflate sub regim totalitar, și biserici din noile state independente. A IV-a Adunare generală, Uppsala, Suedia, 1968, având ca temă: „*Iată, Eu fac toate lucrurile noi*”, a fost marcată de continuarea extinderii numărului de membri, dar și de Conciliul al II-lea Vatican care a făcut posibilă participarea observatorilor catolici și discutarea dezvoltării cooperării. A V-a Adunare generală, Nairobi, Kenya, 1975, a avut ca temă: „*Iisus Hristos eliberează și unește*”, fiind prima adunare generală pe continentul african, dominat de exploatare și de conflicte inter-etnice. A VI-a Adunare generală, Vancouver, Canada, 1983, a însemnat accentuarea rugăciunii comune, prilejuită și de convergența teologică BEM (Baptism, Eucharist, Ministry) împreună cu experimentul ecumenic „Liturgia de la Lima” (1982); amenințarea nucleară și neo-colonialismul au inspirat tema: „*Iisus Hristos – Viața lumii*”. A VII-a Adunare generală, Canberra, Australia, 1991, a avut ca temă invocarea Persoanei Duhului Sfânt: „*Vino, Duhule Sfinte - reînnoiește întreaga creație*”; s-a acordat multă atenție problemelor indigenilor într-o perioadă când, chiar dacă foarte târziu, se aborda serios tema „Evanghelie și culturi”, dar, la aceeași adunare generală, s-au și provocat crize prin tendințele sincretiste, prin limbajul inclusiv, prin presiuni ale mișcării feministe și mai ales prin exacerbarea manifestării grupurilor minoritare sexuale. Bisericile ortodoxe au reacționat vehement, două, cea din Bulgaria și cea din Georgia, s-au retras din CEB, dar a VIII-a Adunare generală, Harare, Zimbabwe, 1998, a instituit Comisia specială pentru participarea ortodoxă la Consiliu, care a reușit să elimine principalele probleme inacceptabile pentru ortodocși. Tema de la Harare a fost „*Întoarceți-vă la Dumnezeu întru bucuria speranței*”. Atunci s-a sărbătorit și jubileul Consiliului, bucuria Adunării fiind augmentată de prezența președintelui Africii de Sud Nelson Mandela care s-a adresat plenului.

Tema celei de a IX - a Adunări generale, Porto Alegre, Brazilia, 2006, a fost sintetizată sub forma unei rugăciuni de invocare a harului transformator al lui Dumnezeu, Sfânta Treime. Este și un răspuns la tema Forum-ului Social Mondial (World Social Forum): „*O altă lume este posibilă*”, desfășurat recent în același loc. La Dumnezeu toate sunt cu putință, iar o transformare în bine și de durată se poate realiza doar sinergic.

¹⁶ Referință la unicitatea și unitatea Trupului lui Hristos, n.n.

¹⁷ *Documentary History of Faith and Order*, ed. G. Gassmann, Faith and Order Paper no. 159, Geneva, 1993, p. 3.

¹⁸ În prelegerea intitulată: *Unity and Catholicity of the Church*, p. 1, susținută la Consultația pe tema recunoașterii Botezului, organizată de Conferința Bisericilor Europene și Comunitatea Bisericilor protestante din Europa (semnată de acordul de la Leuenberg, 1973) în luna aprilie 2006 la Constantinopol, unde a avut privilegiul să participe și semnatarul acestor rânduri.

comuniune vie în „fiecare loc”. Diferitele locuri nu trebuie să fie identice, dar sunt unite „în așa fel încât slujirea și membrii să fie acceptați de toți”. Apare astfel o asociație frățască ce include „toate locurile și toate timpurile”. Catolicitatea în sens de universalitate și posesiune în comun este introdusă în declarația despre unitate de la cea de a III-a Adunarea generală a CEB de la New Delhi (1961).

A doua declarație despre unitate s-a elaborat la Nairobi: „Biserica cea una trebuie văzută ca o comunitate – *fellowship*¹⁹ conciliară de biserici locale care sunt unite între ele cu adevărat. În această comunitate conciliară, fiecare biserică locală posedă, în comuniune cu celelalte, întreaga catolicitate...”²⁰. Această declarație pare a fi mai directă, dar și mai vagă decât precedentă. Nu se explică ce se înțelege prin cuvintele „unite cu adevărat”. Structuri pentru luarea deciziilor în comun sunt presupuse probabil prin conceptul „conciliaritate”, dar bisericile locale, despre care se vorbește la plural, continuă să existe ca organisme autonome, care pot co-exista și în același teritoriu. Este posibil și chiar probabil să înțelegem din această declarație că deja această „comunitate conciliară” este în sine adevărata unitate, în cadrul căreia „fiecare biserică locală” continuă să existe²¹. Fiecare biserică locală are deplina catolicitate, dar numai în comuniune cu celelalte. Ca ortodocși nu putem extrapola acest concept, acesta fiind valabil doar pentru bisericile ortodoxe, celelalte nu se conformează deplinătății (*catolicitatea* înseamnă tocmai conformitate cu întregul doctrinei, moralei, dreptului canonic, cultului). Conceptului de „loc” i s-a substituit la Nairobi cel de „biserică locală” și problema diferitelor biserici locale este evitată prin presupuziția că fiecare biserică locală în comuniune cu celelalte posedă deplinătatea catolicității²².

Declarația de la Canberra îmbogățește conținutul celor precedente prin introducerea mai pregnantă a termenului *koinonia*/comuniune. Se face referire la atributele Bisericii: „una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică” și se afirmă că o comuniune deplină „va fi exprimată la nivel local și universal prin forme conciliare

¹⁹ Cuvântul *fellowship* se redă, de obicei, în lb. română prin: camaraderie, frăție, prietenie, confrerie. În textele ecumenice se poate reda, în funcție de context, fie prin *legătură frățască*, *asociație frățască* (formulare propusă de vrednicul de pururea pomenire părinte profesor Ion Bria, cu referire la CEB, ca *asociație frățască* de biserici), *comuniune* sau *comunitate*.

²⁰ *Documentary History of Faith and Order*, p. 3.

²¹ Prof. R. Saarinen, *op. cit.*, p. 2.

²² Trebuie să fim conștienți că din cauza traducerii, noi nu mai mărturisim, odată cu *Crezul* niceo-constantinopolitan, *catolicitatea* Bisericii – *katholiken Ekklesian* în originalul grecesc. În Biserica Ortodoxă Rusă, termenul „*sobornicească*” – *sobornaya* (forma adjectivală a lui *sobornost*) l-a înlocuit pe cel de „*catolicească*” – *katoliceskaya* curând după respingerea de către ruși a Sinodului de la Ferrara/Florența, dar nu acoperă conceptul originar (a se vedea: Dr. Ștefan Toma, „Coordonate eclesiologice în gândirea teologică a pr. Dumitru Stăniloae”, în *Revista Teologică* 88 (2006), p. 171, n. 3- 4). *Kata* – potrivit, conform; *holon* – întregului, *secundum totum, quia per totum est*, exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, fiind opusă oricărei fragmentări a dogmei. Expresia „*Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*” ce aparține Sfântului Ignatie (Smyrn., 8, 2), arată această unitate a plinătății care nu depinde nicidecum de condiții istorice, spațiale și cantitative, vezi: Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, arhiereu-vicar, EIBMBOR, București, 1996, p. 171. Părintele Stăniloae realizează legătura dintre *catolicitate* și *sobornicitate*, arătând că

de viață și acțiune". Se spune în continuare că bisericile sunt legate împreună la toate nivelele vieții lor²³. La Canberra nu s-a mai spus că fiecare biserică locală este *per se* catolică (deplină), dar se înclină spre o accepțiune a catolicității care cuprinde nivelul universal mai accentuat decât în declarația de la Nairobi.

A patra și cea mai recentă declarație despre unitate este cea de la Porto Alegre și poartă titlul „Chemați să fim Biserica cea una” („*Called to Be the One Church*”²⁴). Despre catolicitate se spune: „Catolicitatea Bisericii exprimă deplinătatea, integritatea și totalitatea vieții sale în Hristos prin Duhul Sfânt în toate timpurile și locurile. Acest mister este exprimat în fiecare comunitate de creștini botezați, în care este mărturisită și trăită credința apostolică, este predicată Evanghelia și sunt celebrate Tainele. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică) și nu doar parte a sa. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică), dar nu în întregime a sa. Fiecare biserică își împlinește catolicitatea sa când este în comuniune cu celelalte biserici. [Noi afirmăm că deplinătatea (catolicitatea) Bisericii este exprimată cel mai vizibil prin participarea la Sfânta Împărtășanie și prin slujirea (preoția) recunoscută reciproc și reconciliată]”²⁵. Precum la Canberra, și la Porto Alegre s-a încercat rezolvarea problemei catolicității la nivel local și universal, pentru ca ambele aspecte să fie evidențiate în mod adecvat. Fiecare biserică s-ar putea numi pe sine „catolică”, dar în același timp realitatea catolicității este împlinită doar în comuniunea universală.²⁶

Pentru a concluziona amintim și cele *trei tensiuni* identificate de profesorul R. Saarinen²⁷. *Prima tensiune* apare între cele două principii, „nici un model de unitate” și „declarații despre unitate”. În celebra declarație de la Toronto (1950, III.5), un text care până astăzi precizează cerințele pentru ca o biserică sau o comunitate să devină membră a CEB, se precizează: „Calitatea de membru al CEB nu implică acceptarea unei anumite doctrine în privința naturii unității Bisericii”. Totuși, „bisericele membre au aprobat declarațiile despre unitate mai sus menționate care conțin în mod clar

deplinătatea (catolicitatea) nu este de sine, ci se experiează de trupul ecclesial: „Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădulele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii precizează înțelesul ei de „corp” al lui Hristos. ...Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în „întregul” corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădulele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg, sau Hristos însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate”, (*TDO*, vol. 2, p. 284).

²³ *Documentary History of Faith and Order*, p. 3-4.

²⁴ A se vedea textul original pe site-ul: www.wcc-assembly.info, iar traducerea în lb. română în partea a doua a prezentării de față.

²⁵ Textul dintre paranteze nu a fost cuprins în textul propus Adunării generale, ci a fost adăugat la Porto Alegre.

²⁶ Prof. R. Saarinen, *op. cit.*, p. 3.

²⁷ *Ibidem*, p. 4-5.

viziuni despre unitatea Bisericii”, scrie profesorul Saarinen²⁸. La New Delhi s-a vorbit despre unitate în măsura în care toți sunt aduși „într-o singură comunitate, față de care sunt angajați deplin”; la Nairobi despre „comuniune conciliară”; la Canberra despre „unitatea Bisericii drept *koinonia*”; iar la Porto Alegre s-a spus că Biserica „este chemată să-și manifeste unitatea [*oneness*, faptul de a fi una n.n.] printr-o diversitate bogată”.

A doua tensiune apare între identitatea CEB ca „asociație frățească de biserici” și natura unității drept *communio/koinonia*. Dacă CEB este privit doar ca instrument al ecumenismului, trebuie să facem o distincție clară între o *asociație frățească instrumentală (i-fellowship)* și o „reală” *koinonia* sau comuniune de biserici (*k-fellowship*). Declarațiile despre unitate încearcă să armonizeze diferența dintre cele două. Al doilea concept este folosit în cazul comunităților creștine mondiale, de exemplu, Federația Luterană Mondială, Comunitatea bisericească Leuenberg ș.a., care se declară a fi comunități. CEB nu poate face la fel, dar încearcă totuși să formuleze unitatea „reală” care-i servește ca instrument. În acest proces caracterul teologic al organizației devine discutabil, bisericile ortodoxe manifestând o preocupare permanentă în acest sens, fapt reliefat în raportul Comisiei speciale.

A treia tensiune este în legătură cu a doua și privește tensiunile și diferențele dintre termenii „biserică”, „comuniune” și „asociație frățească”. În special în protestantism este obișnuit să se intre într-o comuniune (în lb. germană *Kirchengemeinschaft*) în care, totuși, fiecare biserică rămâne un organism autonom. Și noi vorbim despre Ortodoxie ca „un ansamblu de biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeași credință apostolică, din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin, celebrat în limba proprie poporului respectiv, iar din punct de vedere al organizării, sunt autonome și autocefale, adică au conducători indigeni și sinod propriu, fără dependență canonică de altă Biserică locală.”²⁹ Declarațiile despre unitate încearcă să formuleze un atent echilibru între autonomia unei biserici membre și natura teologică a *koinonia*. Se discută și despre diferite „densități ecclesiale” ce aparțin diferitelor organisme. Astfel CEB ar avea mai puțină densitate ecclesială decât o comunitate confesională mondială (cum ar fi Federația Luterană Mondială), care la rândul său are mai puțină densitate ecclesială decât o anumită biserică membră.

Din cele de mai sus putem desprinde ideea că, în pofida faptului că unitatea este vitală pentru toate bisericile din cadrul mișcării ecumenice, lipsește voința concretă, sau nu este încă timpul potrivit. Ezitățile, tensiunile și chiar contradicțiile din documente reflectă situația din biserici. Să menționăm două aspecte care ne privesc direct, primul pe plan local, al doilea pe plan pan-ortodox. În timp ce Biserica Ortodoxă Română

²⁸ *Op. cit.*, p. 4. Nu credem că putem spune că bisericile au aprobat. Pentru noi, de exemplu, este nevoie de receptarea expresă de către Sfântul Sinod, iar pentru chestiuni majore de un sinod pan-ortodox. Am putea spune că mai apare o tensiune, anume aceea între textele aprobate de reprezentanții bisericilor și comunităților în cadrul CEB și receptarea la nivelul conducerii unei biserici.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. Romania creștină, București, 1999, p. 237.

este membră a CEB, a CBE (Conferința Bisericilor Europene), a altor organisme ecumenice și este parte oficială în dialoguri bilaterale și multilaterale, există publicații bisericești locale și centrale care adesea conțin materiale vădit anti-ecumenice (în sensul cel mai larg al cuvântului, acela de atitudine ostilă față de lume). Foarte gravă este și atitudinea anti-ecumenică prezentă în anumite comunități monahale, care pare a fi de-a dreptul xenofobie. Considerăm că toți cei din mănăstiri ar trebui să fie, în mod special, dominați de iubire față de întreaga creație a lui Dumnezeu și de dorința „ca toți să se mântuiască”, să înțeleagă că Biserica este revelarea iubirii lui Dumnezeu. Poate ar trebui să nu se gândească doar la „pastorația în așteptare”, ci să plece, cel puțin temporar, în misiune, în sensul holistic al termenului, în afara țării, în zone de risc unde mulți „eretici” și „schismatici” se expun diverselor pericole pentru a-L vesti pe Hristos, adesea indirect, prin asistență educațională, asistență medicală, „advocacy”, ș.a. La Porto Alegre am fost de-a dreptul șocați când, din raportul³⁰ secretarului general (funcția executivă supremă în CEB) al CEB, Dr. Samuel Kobia, am aflat că *într-o epocă în care ar putea fi suficientă hrana pentru toți locuitorii planetei noastre, 852 de milioane de oameni suferă de inaniție, mai mult cu 10 milioane decât în anul 2003, în fiecare zi 25.000 de persoane mor de foame și de sete, dintre care 16.000 de copii, adică un copil la fiecare cinci secunde.*

Se știe că întotdeauna misiunea externă, care implică adesea *martyria*, este calea sigură pentru revigorarea unei biserici. Din teama nefondată că s-ar relativiza adevărul de credință, critică virulent orice apropiere prin dialog de alți creștini, fără să ofere nici o alternativă pentru realizarea dorinței Mântuitorului „*ca toți să fie una*” (In. 17, 21). De fapt, nu există alternativă la dialogul teologic pentru realizarea unității – ne rugăm mereu pentru „unitatea credinței și împărtășirea – *koinonia* Duhului Sfânt” –, separarea dintre noi creștinii fiind cea mai gravă contra-mărturie – să nu uităm că dezideratul musulmanilor este: „o moschee pe săptămână în Europa”. De asemenea, sunt profesori de Teologie care de la catedră emit generalizări aberante de genul: „catolicii nu au loc nici în iad”. Ce pot înțelege studenții, masteranzii și credincioșii, în general, din astfel de atitudini? Credem că, de la cel mai înalt nivel până la cel parohial, ar trebui exprimată fără echivoc opțiunea oficială a Bisericii noastre pentru dialog și colaborare. Repulsia pe care ne-o induce prozelitismul diferitelor grupări, nu trebuie să fie paralizantă. Atitudinile fundamentaliste provin dintr-o foarte slabă cunoaștere teologică și din lipsa contactelor directe cu cei de alte confesiuni.

Pe plan pan-ortodox, ne îngrijorează calitatea relațiilor inter-ortodoxe, întâlnirile dintre ortodocșii de diferite etnii sunt ocazionate aproape exclusiv de întruniri organizate de CEB, de asemenea, este regretabil că în pofida dialogului îndelungat cu bisericile pre-calcedoniene, cu toate că s-a ajuns la convergență hristologică, nu s-au receptat rezultatele la nivel sinodal și, prin urmare, nu se poate ajunge la deplina unitate, manifestată prin împărtășirea din același Potir.

³⁰ www.wcc-assembly.info

Ezitățile se pot explica prin teama de a nu se pierde propria identitate. Se constată astăzi o tendință defensivă, numită „re-confesionalizare”. Am putea spune că se respectă legea conservării identității. Cel puțin în aceeași măsură în care se lansează în dialog și colaborare, bisericile își redefinesc și accentuează propria identitate confesională. Faptul este valabil și pentru noi, dar poporul nostru a manifestat și manifestă o mare toleranță față de ceilalți și nu agreează limbajul denigrator, criticile aspre la adresa altora, în timp ce noi nu împlinim ce suntem datori. De fapt, adesea criticăm pe alții că fac, sau cel puțin încearcă să facă ceea ce noi ar trebui, „cu timp și fără timp” (II Tim. 4, 2), să facem (cercetarea credincioșilor, studiu biblic și patristic pentru înțelegerea cultului divin și a principiilor vieții creștine, pastorația pe grupe de vârste, grija specială pentru tineri, asistența socială ș.a.).

Profesorul Grigorios Larentzakis scria că principiul „unitate în diversitate” este la fel de vechi ca și Biserica și nu a fost inventat de mișcarea ecumenică din ultima vreme³¹, problema este înțelegerea corectă a acestui principiu și aceasta se va întâmpla, potrivit profesorului grec ce predă la Facultatea catolică din Gratz, atunci când vom înțelege „unitatea lui Dumnezeu, Trei într-Unul”, „ imaginea originară” și „ exemplul” pentru „unitatea Bisericii”. Suntem chemați la o înțelegere profundă, mistică a unității Bisericii.

Amintim că în ecclesiologia ortodoxă contemporană un loc central îl are fundamentul euharistic al Bisericii și din această perspectivă se încearcă clarificarea înțelesului catolicității, al unității și diversității și al relației dintre biserica locală și Biserica în întregime. John Meyendorff afirma că ecclesiologia ortodoxă este fundamentată pe ideea că o comunitate creștină locală, adunată în numele lui Hristos, care este prezidată de episcop și celebrează Euharistia, este cu adevărat „biserica deplină (catolică)” și Trupul lui Hristos – nu un „fragment” al Bisericii sau doar o parte a Trupului. Aceasta, deoarece Biserica este catolică (deplină) prin Hristos și nu prin membrii săi. „Unde este Hristos, acolo este și Biserica deplină (catolică).”³² Dimensiunea locală a catolicității, continuă J. Meyendorff, care este unul dintre fundamentele concepției noastre despre episcopat, despre sinodalitate și despre tradiție, este probabil acceptată în ultimii ani de toți teologii ortodocși și își găsește recunoaștere și în afara Ortodoxiei.³³ Părintele Stăniloae și-a manifestat rezerva față de „ecclesiologia euharistică”. Așa cum se observă din cele ce tocmai s-au spus, nu se specifică în mod clar că respectiva comunitate creștină locală, pentru a avea catolicitate, este absolut necesar să se afle în comuniune de credință și iubire cu celelalte comunități locale, altfel s-ar pierde orice criteriu. Părintele Stăniloae scria: „Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din măduarele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii precizează înțelesul

³¹ „Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung”, în *Ökumenisches Forum*, vol. 8, 1985, p. 65-87.

³² Sf. Ignatie, *Smirn.*, 8, 2.

³³ „The Catholicity of the Church. An Introduction”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 17, 1973, nr. 1-2 p. 5-18, aici 8.

ei de „corp” al lui Hristos. ...*Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în „întregul” corpului* (s.n.). Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg, sau Hristos însuși, prin Duhul Sfânt, e prezent în mod activ în toate.”³⁴ În același sens Î.P.S. Mitropolit Ioannis Zizioulas scria: „Așa cum o Euharistie care nu depășește separările dintr-un anumit loc este o falsă Euharistie, tot astfel și o Euharistie desfășurată într-o izolare conștientă și intenționată față de alte comunități din lume nu este Euharistie autentică. Ca urmare, o biserică locală, dacă nu se dorește a fi doar o entitate locală ci și Biserică, trebuie să fie în deplină comuniune cu restul bisericilor locale din lume.”³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur ne vorbește atât de frumos despre modul de adresare al Sf. Ap. Pavel: „Bisericii lui Dumnezeu din Corint”. Sf. Ap. Pavel o numește biserică – *ecclesia* lui Dumnezeu pentru a arăta că trebuie să fie unită. Dacă este a lui Dumnezeu atunci este unită și este o biserică – *ecclesia* nu doar în Corint, ci în întreaga lume – *oikumene*. Deoarece cuvântul *ecclesia* nu indică separare, ci este numele pentru unitate și armonie – *symphonia*³⁶.

Profesorul Konstantinos Delikostantis observă că în Noul Testament se vorbește despre *ecclesia* la singular, dar și despre biserici la plural, bisericile locale, relația lor nu este aceea a unei biserici „centrale” cu „sucursalele”³⁷. Ernst Kasemann nu vede în Noul Testament baza pentru „unitatea Bisericii”, ci mai degrabă pentru diversitatea confesiunilor³⁸. Teza sa ar avea sens dacă aceste confesiuni nu ar apărea ca purtătoare a separării, cum se vede prea bine astăzi, ci mai degrabă ar întruchipa „unitatea în diversitate” în sensul creștinismului primar. Cât timp domină confesionalismul, concepte ecumenice cum ar fi „unitate în diversitate” și „diversitate reconciliată” sunt iluzorii. Nu va fi unitatea Bisericii fără descoperirea sensului autentic al catolicității, care nu se poate reconcilia cu confesionalismul³⁹.

Unitatea și catolicitatea Bisericii nu înseamnă universalitate geografică, cu atât mai puțin universalism. George Florovsky afirma fără echivoc că termenul „catolic” nu desemnează cantitatea, ci calitatea. „Catolic” nu înseamnă universal – cei doi termeni nu sunt sinonimi. „Biserica deplină (catolică)” a fost în istorie „turma mică”... Probabil

³⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 2, p. 284.

³⁵ *Being as Communion*, London, 1985, p. 258.

³⁶ *In Epist. I ad Cor.*, Homil. I, PG 61, 13.

³⁷ *Identity as Communion. Building Blocks of Orthodox Ecclesiology*, prelegere susținută la Consultația pe tema recunoașterii Botezului, organizată de Conferința Bisericilor Europene și Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuvenberg, 1973) în luna aprilie 2006 la Constantinopol, unde a avut privilegiul să participe și semnatarul acestor rânduri.

³⁸ „Begrundet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?”, în *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1961, p. 214-223, la K. Delikostantis, *op. cit.*, p. 4.

³⁹ K. Delikostantis, *op. cit.*, p. 4.

că în lume există mai mulți eretici decât credincioși ortodocși, și se poate ajunge ca ereticii să fie „pretutindeni”, iar Biserica autentică să fie forțată să trăiască la marginea istoriei, în „deșert”. Nici această situație nu ar distruge caracterul „catolic” al Bisericii⁴⁰. Creștinii sunt minoritari în lume (o treime din numărul total al populației), ei rămân „aluatul” menit să dospească toată „frământătura”. Pare a fi atât de actuală descrierea condiției creștinului în lume făcută în perioada foarte timpurie a creștinismului:

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc izolat în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viață minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viață. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărăți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor. Ca să spun pe scurt, ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume...”⁴¹

Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre o re-evangelizare a Europei și făcea *mea culpa* pentru tot ce s-a întâmplat nefiresc în istoria creștinismului occidental: inchiziția, lipsa unei poziții ferme împotriva sclaviei și colonialismului (în timp ce a vizitat biserica romano-catolică de pe insula Gore de lângă Dakar, Senegal, locul unde sute de ani s-a desfășurat un mare târg de sclavi), persecutarea și chiar condamnarea la moarte a unor oameni de știință, jefuirea Constantinopolului în timpul celei de a IV-a cruciade, ș.a. Ne aflăm spre sfârșitul celui de al II-lea mileniu după Hristos, se încheiau două mii de ani de creștinism, și se pare că doar atunci am început să realizăm că Evanghelia nu a fost primită cum ar fi trebuit, că s-au încălcat grav învățăturile creștine în primul rând de cei care le predicau, că societatea civilă începea să impună rânduieli de sorginte

⁴⁰ *Revelație, Filosofie și Teologie*, vol. 3 al operelor complete, Thessaloniki, 1983, p. 42, la K. Delikostantis, *op. cit.*, p. 7.

⁴¹ *Epistola către Diognetus*, 5 și 6, trad. în *Scrierile Părinților Apostolici*, (PSB 1), EIBMBOR, București, 1979, p. 339-340.

creștină, respectul și iubirea pentru toți: femei, tineri, indigeni, persoane cu dizabilități, iar bisericile, din cauza amplului proces de secularizare, erau tot mai ignorate.

Astăzi, *Constituția europeană*, în curs de adoptare de țările care fac parte din Uniunea Europeană, ignoră contribuția creștinismului la edificarea Europei, dar în același timp UE, oficial sau neoficial, cere bisericilor europene să fie factori de unitate, nu de dezbinare în Europa. De aceea s-a ajuns la redactarea, publicarea (în anul 2001) și cererea expresă de a se adopta de toate bisericile membre (Biserica noastră este membră) ale Conferinței Bisericilor Europene (CEC) *Charta Oecumenica*⁴². Documentul se dorește a fi un fel de „cod al bunelor maniere”, o bază de dialog și colaborare între bisericile europene și între acestea și alte religii și concepții despre lume și viață. După cum destul de târziu și sub influența organizațiilor laice, CEB a ajuns să impună bisericilor membre, ca prin delegații în forurile de decizie și în cele consultative ale CEB să fie reprezentate toate categoriile de creștini: hirotoniți și nehirotoniți, bărbați, femei, tineri, indigeni, persoane cu dizabilități⁴³, iar bisericile ortodoxe au manifestat și manifestă în continuare cea mai mare reticență în acest sens, tot așa, pășind în mileniul al III-lea după ce s-a încheiat mileniul schismelor și fărâmițării creștinătății, unitatea Bisericii a ajuns să fie cerută și de factori politici și sociali, altfel decât în Imperiul bizantin. Chiar dacă deplina unitate este cea eshatologică, vom recunoaște numai ceea ce am cunoscut deja aici, realitățile eshatologice sunt o continuare, o împlinire firească a celor de aici.

C. Educația din învățământul teologic – premisa „misiunii în unitate”

„Împărțirea studiilor teologice în cele patru secții clasice – biblică, istorică, sistematică și practică – este depășită și trebuie reconsiderată. Între consecințele negative ale acestei împărțiri, justificată mai curând de rațiuni didactice, este și separarea diverselor domenii ale cercetării teologice și dezvoltarea unor discursuri mai mult sau mai puțin paralele...”⁴⁴ De fapt întreg studiul teologic ar trebui făcut din perspectiva și în perspectiva misiunii și ecumenismului. Poate de aceea misiunea a fost numită „mama teologiei”⁴⁵, expresie folosită prima dată de teologul sistematician Martin Kahler. Teologia a apărut ca „o manifestare însoțitoare a misiunii creștine”, scriitorii nou-testamentari nefiind cercetători ai evidențelor, înainte de a le așterne în scris (poate cu excepția Sfântului Luca), ci mai degrabă ei au scris în contextul unei „situații de urgență” a unei Biserici care, din cauza întâlnirii misionare cu lumea, era forțată să teologizeze⁴⁶.

⁴² Vezi trad. în: *Altarul Banatului*, an XII (LI) (2001), nr.7-9.

⁴³ A se vedea impresionantul document adoptat de Comitetul central al CEB: *O Biserică a tuturor și pentru toți*, tradus în vol. col. *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară – o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 174-189.

⁴⁴ Pr. prof. dr. Constantin Coman, „Dialog teologic”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, anul II (2006), nr. 2, p. 181.

⁴⁵ David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 2005, p. 15.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

Nici *Teologia Dogmatică* nu mai poate fi predată după o metodă comparatistă simplificatoare, cu accentuarea unor „diferențe confesionale” care adesea nu mai sunt, sau nu au fost niciodată valabile integral⁴⁷, ci fiind bine întemeiată biblic și patristic, trebuie să descopere identitatea proprie a Ortodoxiei, cu deschidere ecumenică, în sensul cuceririi „celorlalți” prin adevăr, obiectivitate și iubire, nu prin complex de superioritate și desconsiderare. Astăzi sunt mulți, inclusiv în învățământul teologic universitar, care cred că ecumenismul a intrat într-o fază delicată, cu semne accentuate de declin, situație amplificată și de confundarea misiologiei cu sectologia și de tratarea superficială a ecumenismului în învățământul nostru teologic. Se resimt evenimentele dramatice care însoțesc schimbările din Europa (conflictele etnice, emigrarea, șomajul, dezorientarea, tendințele sincretiste, libertinajul, disoluția familiei și a eticii conjugale ș.a.). Bisericele, chiar din aceeași tradiție, tind spre confruntare. Marile puteri nu au o viziune pentru o societate mai bună și mai dreaptă, ci doar un plan pentru „o nouă ordine mondială”, poate la fel de nedreaptă ca și cea veche. Națiunile și popoarele nu doresc să conviețuiască în pace cu celelalte, ci doresc să se „purifice”. Procesul de unificare și transformare a Europei într-o entitate multi-culturală va afecta întreaga omenire, nu doar locuitorii statelor membre. Europa este datoră să păstreze echilibrul spiritual. Prin urmare, eforturile titanice ale ecumenismului au nevoie de o reorientare, de asemenea, bisericile cu instituțiile lor de învățământ și formare nu au cum să „șomeze”, ci, dimpotrivă, acum când răul se strecoară tot mai insidios, este nevoie de maximă trezvie.

⁴⁷ În acest sens considerăm că este important să se analizeze studiul scris de părintele Stăniloae „Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe”, (*Ortodoxia* 1983, nr. 4, p. 495-508) publicat când părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani. De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi șterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în ființa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanți din epoca mai recentă și chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că „justificarea este înțeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viață nouă în ființa omului”. Este citat teologul Peter Stuhmacher care suține că : „Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al grației lui Dumnezeu care justifică, și nu o însușire a lui Dumnezeu”. Viața nouă, despre care vorbește Luther este, după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepții despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om : „dreptatea ca un atribut al lui Dumnezeu, care se manifestă față de om conform comportării omului, și dreptatea care iartă pe om și produce în el o viață nouă prin mila Lui sau prin grație”. Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther, că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui, dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viață a omului, „Luther ține cu putere să considere justificarea ca un act creator și prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credința și prin aceasta justificarea și ca o operă a omului”, de aceea „este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmație că chiar credința este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu și nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viața omului. Dar „îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu și folosirea lui activă de către noi este exprimată și în toate rugăciunile și cântările cultului divin luteran” de unde rezultă printre multe altele și faptul că omul justificat nu rămâne încărcat de păcate, Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în „Dogmaticile noastre de școală”, dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârșite, pe care ar fi putut să nu le săvârșască .

Dacă vedem Biserica nu ca o instituție, ci drept *koinonia*, poporul lui Dumnezeu chemat să descopere iubirea lui Dumnezeu, să ofere mărturie despre prezența Sa restauratoare, atunci și concepția despre învățământul teologic trebuie restructurată. Scopul principal al educației teologice nu este simpla „producere” de candidați la hirotonie și la misiune – cu alte cuvinte cadre profesionale –, care să propovăduiască și să perpetueze adevărurile și etica creștină, ci oferirea certitudinii că absolvenții vor fi capabili să creeze comunități creștine autentice. De la începutul scolasticismului medieval, și chiar după Renaștere, Teologia a fost o disciplină care utiliza metodele logicii aristoteliene, cunoașterea rațională devenind singura formă de cunoaștere legitimă. Treptat, educația teologică și-a mutat centrul din contextul euharistic/liturgic al comunității locale, ajungând să pregătească doar „lideri” bisericești, nu întregul popor al lui Dumnezeu⁴⁸.

D. Declarația despre ecclesiologie de la cea de a IX-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Porto Alegre, Brazilia, februarie 2006

„Chemați pentru a constitui Biserica cea una”.

O invitație adresată Bisericilor pentru a-și reînnoi angajamentul de a căuta unitatea și de a adânci dialogul

Adunările CEB au adoptat documente ce oferă o viziune, sau identifică însușirile, „unității pe care o căutăm”⁴⁹. Pe linia acestor texte cea de-a IX-a Adunare Generală de la Porto Alegre a adoptat acest text invitând bisericile să continue această călătorie împreună, ca un pas înainte spre deplina unitate văzută.

Scopul acestei invitații adresate bisericilor este dublu: a. să reflecte ceea ce bisericile, în acest stadiu al călătoriei lor ecumenice, pot spune împreună despre unele aspecte importante ale Bisericii; și b. să invite bisericile la o discuție reînnoită – care să implice susținerea reciprocă, să fie deschisă și să înlesnească căutarea – despre calitatea și gradul legăturii frățești și a comuniunii și despre chestiunile care încă le mai despart.⁵⁰

⁴⁸ Petros Vassiliadis, „The Future of Theological Education in Europe”, în *Oikumene and Theology*, ed. Petros Vassiliadis, 1996, p. 10- 14.

⁴⁹ Prezenta invitație adresată bisericilor a fost elaborată la cererea Comitetului Central al CEB (2002), printr-un proces organizat de Comisia Credință și Constituție a CEB. O primă formă a fost scrisă în timpul unei întâlniri în Nicosia, Cipru în martie 2004; aceasta a fost revizuită (pe baza comentariilor vaste primite de la organisme de conducere ale CEB, comisia Credință și Constituție, și Comitetul Permanent al Comisiei Speciale), la o a doua întâlnire la Nicosia, în mai, 2005. Comisia Credință și Constituție adresează, în numele CEB, aprecierile sale Bisericii din Cipru, care a găzduit cu multă amabilitate aceste întâlniri pregătitoare. O ultimă revizuire a fost făcută la întrunirea Comisiei Permanente a Comisiei Credință și Constituție, în Centrul Sfântul Nicolae, Creta, în luna iunie 2005.

⁵⁰ Pentru a asista acest proces, Comisia Credință și Constituție a elaborat și a trimis bisericilor un nou document de studiu intitulat: „The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement”, *Faith and Order Paper No. 198 (Natura și misiunea Bisericii: Un stadiu pe calea spre o declarație comună)*; a se vedea traducerea primei versiuni a acestui document în: *Revista Teologică*, 2003, nr.3, p. 66-105 și în vol. col. *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară- o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 130-169.

I

1. Noi, delegații la cea de a Noua Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, mulțumim lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Cel care a adus bisericile noastre într-un contact și dialog viu. Prin harul lui Dumnezeu am fost ajutați să rămânem împreună, chiar și atunci când nu a fost ușor. Au fost făcute eforturi considerabile pentru a depăși separările. Noi suntem „o asociație frățească de biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor conform Scripturilor și, de aceea, caută să își împlinească chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Cel Unul, Tatăl, Fiul, și Sfântul Duh”⁵¹. Reafirmăm faptul că „scopul prim al asociației frățești de biserici din Consiliul Ecumenic al Bisericilor este de a se invita una pe cealaltă la unitatea vizibilă într-o singură credință și într-o singură comuniune euharistică, exprimate în cult și în viața comunitară în Hristos, prin mărturisire și servire a lumii, și pentru a înainta către acea unitate pentru ca lumea să creadă”⁵². Despărțirile noastre continue sunt răni reale în trupul lui Hristos, iar misiunea lui Dumnezeu în lume suferă.

2. Bisericile aparținând asociației frățești a CEB rămân angajate reciproc pe calea către *deplina unitate văzută*. Acest angajament este un dar al Domnului nostru Cel milostiv. Unitatea este în același timp un dar divin și o chemare. Bisericile noastre au afirmat că unitatea pentru care ne rugăm, sperăm, și ne străduim este „o *koinonia* dată și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice; o viață sacramentală comună în care se intră printr-un Botez și este împreună – celebrată într-o comuniune euharistică; o viață de comuniune în care membrii și slujirile sunt recunoscute reciproc și reconciliate; și o misiune comună prin care se mărturisește Evanghelia harului lui Dumnezeu tuturor oamenilor și se servește întreaga creație.”⁵³ O astfel de *koinonia* trebuie să fie exprimată în fiecare loc și printr-o relație conciliară a bisericilor din diferitele locuri. În continuare sunt necesare multe eforturi deoarece căutăm împreună înțelesul unității și al catolicității și semnificația Botezului.

II

3. Mărturisim Biserica cea una, sfântă, catolică⁵⁴ și apostolică așa cum se afirmă în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan (381). Unicitatea Bisericii este o imagine a unității lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, în comuniunea Persoanelor divine. Sfânta Scriptură descrie comunitatea creștină ca fiind trupul lui Hristos a cărui diversitate interrelaționată este esențială pentru deplinătatea sa: „*Sunt felurite daruri duhovnicești, dar este același Duh; și sunt felurite slujiri, dar este același Domn. Și lucrările sunt*

⁵¹ Basis, CEB (Constituție, I)

⁵² Scopuri și Funcțiuni, CEB (Constituție, III)

⁵³ „*The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*”, („Unitatea Bisericii drept *Koinonia*: Dar și *Chemare*”), Declarația de la Canberra, 2.1

⁵⁴ În sensul originar, din *Crez*, al termenului *katholike* - deplină, conform întregului (n.tr.).

felurite, dar Același Dumnezeu este Cel Care lucrează toate în toți. Și fiecareia i se dă arătarea Duhului, spre folosul tuturor” (I Cor. 12, 4-7). Astfel, ca popor al lui Dumnezeu, ca trup al lui Hristos și ca templu al Duhului Sfânt, Biserica este chemată să își manifeste unicitatea sa într-o diversitate bogată.

4. Biserica drept comunitate de credincioși este creată de Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece credința vine prin auzirea proclamării Evangheliei, prin lucrarea Duhului Sfânt (Rm. 10, 17). Deoarece vestea cea bună proclamată pentru a activa credința este vestea cea bună transmisă de Apostoli, Biserica creată astfel, este apostolică. Zidită pe temelia apostolilor și a profeților, Biserica este casa lui Dumnezeu, un templu *sfânt* în care Sfântul Duh sălășluiește și este în lucrare. Prin puterea Duhului Sfânt, credincioșii devin un locaș sfânt întru Domnul (Efes. 2, 21-22)⁵⁵.

5. Noi afirmăm că credința apostolică a Bisericii este una, după cum și trupul lui Hristos este unul. Dar, în mod legitim, pot fi diferite formulări ale credinței Bisericii. Viața Bisericii ca viața nouă în Hristos este *una*. Dar se realizează prin diferite harisme și slujiri. Speranța Bisericii este una. Dar aceasta este mărturisită în diferitele așteptări umane. Recunoaștem că sunt diferite puncte de plecare în ecclesiologie și o gamă de vederi cu privire la relația Bisericii cu bisericile. Unele diferențe exprimă harul lui Dumnezeu și bunătatea Sa; acestea trebuie să fie recunoscute prin harul lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt. Alte diferențe împart Biserica; acestea trebuie depășite prin darurile de credință, speranță și dragoste ale Duhului, astfel încât separarea și excluderea să nu aibă ultimul cuvânt. Planul lui Dumnezeu spre plinirea vremilor este ca „*toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, să fie iarăși adunate întru Hristos*” (Efes. 1, 10), reconciliindu-se despărțirile dintre oameni. Dumnezeu cheamă poporul Său cu iubire la dreapta socotință și reînnoire pe calea spre desăvârșirea *koinoniei*.

6. *Catolicitatea* Bisericii exprimă deplinătatea, integritatea și totalitatea vieții sale în Hristos prin Duhul Sfânt în toate timpurile și locurile. Acest mister este exprimat în fiecare comunitate de credincioși botezați, în care este mărturisită și trăită credința apostolică, este propovăduită Evanghelia și sunt săvârșite Tainele. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică), nu doar o parte din ea. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică), dar nu în întregime. Fiecare biserică își împlinește catolicitatea sa când este în comuniune cu celelalte biserici. Noi afirmăm că deplinătatea (catolicitatea) Bisericii este exprimată în modul cel mai vizibil în împărtășirea Sfintei Euharistii și în slujirea reciproc recunoscută și reconciliată.

7. Relația dintre biserici este interactivă dinamic. Fiecare biserică este chemată la dăruirea și primirea reciprocă de daruri și la *responsabilitatea reciprocă*. Fiecare biserică trebuie să devină conștientă de tot ceea ce este temporar în viața sa și trebuie să aibă curajul de a recunoaște aceasta față de celelalte biserici. Chiar astăzi, când împărtășirea euharistică nu este întotdeauna posibilă, bisericile despărțite exprimă responsabilitate reciprocă și aspecte ale catolicității atunci când se roagă una pentru cealaltă, împart

⁵⁵ *Natura și misiunea Bisericii*, 23 (cit. în nota 50, *supra*).

resurse, se ajută una pe cealaltă la vreme de nevoi, iau decizii împreună, acționează împreună pentru dreptate, reconciliere și pace, se țin una pe alta responsabile de ucenicia proprie Botezului și mențin dialogul în fața diferențelor, refuzând să spună „Nu am nevoie de tine” (I Cor. 12, 21). Despărțiți unul de celălalt suntem săraciți.

III

8. Toți cei ce au fost botezați în Hristos sunt uniți cu Hristos în trupul Său: „Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rm. 6, 4). Prin Botez, Sfântul Duh conferă sfințenia lui Hristos organelor trupului lui Hristos. Botezul ca unire cu Hristos cheamă bisericile să fie deschise și cinstite una cu cealaltă, chiar și atunci când acest lucru este dificil: „Ci, grăind adevărul întru iubire, în toate să creștem întru El Care este Capul, Hristos” (Efes. 4, 15). Botezul conferă bisericilor atât libertatea cât și responsabilitatea de a înainta înspre proclamarea comună a Cuvântului, mărturisirea unicei credințe, săvârșirea unicei Euharistii și deplina împărtășire într-o unică slujire. Sunt unii care nu respectă săvârșirea botezului în apă, dar se împărtășesc de experiența vieții duhovnicești în Hristos⁵⁶.

9. Apartenența noastră comună la Hristos prin Botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, permite și cheamă bisericile să meargă împreună, chiar și când se află în dezacord. Noi afirmăm că există un singur Botez, așa cum există un singur trup și un singur Duh, o singură nădejde a chemării noastre, un Domn, o credință, un Dumnezeu și Tatăl nostru al tuturor (cf. Efes. 4, 4-6). Prin harul lui Dumnezeu, Botezul dezvăluie realitatea faptului că noi aparținem unul altuia, chiar dacă unele biserici nu sunt încă dispuse să le recunoască pe celelalte ca Biserică în sensul deplin al cuvântului. Ne reamintim cuvintele Declarației de la Toronto, în care bisericile membre ale CEB afirmă: „calitatea de membru al Bisericii lui Hristos este mai inclusivă decât calitatea de membru al trupului bisericii proprii. Ei caută, astfel, să intre în contact viu cu cei din afara propriilor lor categorii, care mărturisesc că Domn este Hristos”⁵⁷.

IV

10. Fiind creația Cuvântului lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt, Biserica este un mister, un semn și un instrument a ceea ce Dumnezeu intenționează să realizeze pentru mântuirea lumii. Harul lui Dumnezeu este exprimat în biruința asupra păcatului conferită

⁵⁶ Cf. „The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling”, („Unitatea Bisericii drept Koinonia: Dar și Chemare”), Declarația de la Canberra, 3, 2. Delegația română de la Porto Alegre, printr-o notă scrisă și semnată, a cerut eliminarea acestei fraze, deoarece este în dezacord cu afirmația clară a Mântuitorului: „Dacă nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în Împărăția Cerurilor” (In. 3, 5), dar nu s-a dat curs cererii, în schimb s-a modificat a doua parte, nu s-a mai spus că ei totuși doresc „să fie fideli lui Hristos”, ci că „se împărtășesc de experiența vieții duhovnicești în Hristos” – „There are some who do not observe the rite of baptism in water but share in the spiritual experience of life in Christ” (n.tr.).

⁵⁷ Declarația de la Toronto, IV, 3.

de Hristos și în tămăduirea și deplinătatea ființei umane. Împărăția lui Dumnezeu poate fi percepută într-o *comunitate reconciliată și reconciliatoare*⁵⁸, chemată la sfințenie: o comunitate care tinde să depășească discriminările exprimate în structurile sociale decăzute și să lucreze pentru tămăduirea despărțirilor în propria viață și pentru tămăduire și unitate în comunitatea umană. Biserica participă la slujirea reconciliatoare a lui Hristos⁵⁹, Care S-a deșertat pe Sine, atunci când își trăiește misiunea, afirmând și reînnoind chipul lui Dumnezeu în întreaga umanitate și lucrând alături de toți cei a căror demnitate umană a fost negată prin marginalizare economică, politică și socială.

11. Misiunea este parte integrantă a vieții Bisericii. Biserica, prin misiunea sa, își exprimă vocația de a propovădui Evanghelia și de a-L oferi pe Hristos Cel viu întregii creații. Bisericile se află în situația de a trăi alături de oameni ce aparțin altor credințe și ideologii. Ca instrument al lui Dumnezeu, Care este suveran peste întreaga creație, Biserica este chemată să intre în dialog și colaborare cu aceștia pentru ca *misiunea* sa să aducă bună-starea tuturor creaturilor și prosperitatea pământului. Toate bisericile sunt chemate să se lupte cu păcatul în toate formele sale de manifestare, în lăuntrul sau în jurul lor, și să lucreze împreună cu ceilalți pentru a combate nedreptatea, a alina suferința umană, a depăși violența și a asigura deplinătatea vieții pentru toți oamenii.

V

12. De-a lungul istoriei sale, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost un instrument privilegiat prin care bisericile au fost capabile să se asculte una pe cealaltă și să-și vorbească una celeilalte, să dezbată probleme care provoacă bisericile și pun în pericol umanitatea. Bisericile în mișcarea ecumenică au explorat, de asemenea, chestiunile care le separă, prin dialoguri multilaterale și bilaterale. Și totuși, bisericile nu au reușit întotdeauna să-și recunoască *răspunderea reciprocă* și nu au recunoscut întotdeauna nevoia de a da socoteală una celeilalte în privința credinței, vieții și mărturisirii lor, și de a identifica factorii care le țin despărțite. Fiind conștienți de experiența vieții pe care, deja, o împărtășim și de realizările dialogurilor multilaterale și bilaterale, acum este timpul ca împreună să facem pași concreți.

13. Prin urmare, cea de a Noua Adunare Generală face apel la Consiliul Ecumenic al Bisericilor să continue să faciliteze *conversațiile profunde* între diferitele biserici. De asemenea, invităm toate bisericile noastre să se angajeze în sarcina dificilă de a oferi un raport sincer despre relația credinței și constituției⁶⁰ lor cu credința și constituția

⁵⁸ Aluzie la tema Conferinței mondiale de misiune de la Atena, mai 2005, „*Called in Christ to be healing and reconciling communities*” („*Chemăți în Hristos să fim comunități generatoare de tămăduire și reconciliere*” (n.tr.).

⁵⁹ Aluzie la documentul „*Mission as Ministry of Reconciliation*” („*Misiunea ca slujire a reconcilierii*”) (n.tr.), publicat în vol. „*You are the Light of the World*”, *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, 2005, p. 90-126, trad. în: *Revista Teologica*, 2006, nr. 2, p. 163-190.

⁶⁰ Referire directă la numele Comisiei Credință și Constituție, în lb. engleză *Faith and Order*, în lb. franceză, de unde s-au și preluat termenii pentru traducerea în limba română, *Foi et Constitution*, este vorba de credință și structură, sau mai precis despre: doctrină, morală, cult și organizare canonică. (n.tr.).

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

celorlalte biserici. Fiecare biserică este chemată să identifice judecățile care dau formă, și chiar califică, relația sa cu celelalte. Împărtășirea sinceră a celor comune, a divergențelor și a diferențelor, va ajuta toate bisericile să îndeplinească cele care aduc pace și zidesc viața comună.

14. În scopul unității văzute desăvârșite, bisericile sunt chemate să abordeze din nou și într-un mod mai focalizat chestiunile recurente. Printre *întrebările pe care bisericile ar trebui să le adreseze* permanent sunt și următoarele:

a. În ce măsură poate biserica dumneavoastră să discearnă expresia fidelă a credinței apostolice în propria sa viață, rugăciune și misiune, precum și în cele ale altor biserici?

b. Unde anume percepe biserica dumneavoastră fidelitatea față de Hristos în credința și viața altora?

c. Recunoaște biserica dumneavoastră un model comun al inițierii creștine întemeiat pe Botez, în viața altor biserici?

d. De ce crede biserica dumneavoastră că este necesar, că este permis, sau că nu este posibil să se împărtășească la Cina Domnului cu cei ce aparțin altor biserici?

e. În ce fel poate biserica dumneavoastră să recunoască hirotoniile altor biserici?

f. În ce măsură poate biserica dumneavoastră să împărtășească spiritualitatea altor biserici?

g. Cum va sta biserica dumneavoastră împreună cu celelalte pentru a se confrunta cu probleme ca hegemoniile sociale și politice, cu persecutarea, opresiunea, sărăcia și violența?

h. În ce măsură va participa biserica dumneavoastră împreună cu alte biserici la misiunea apostolică?

i. În ce măsură împărtășește biserica dumneavoastră cu alte biserici formarea în credință și educația teologică?

j. Cât de mult poate biserica dumneavoastră să se roage împreună cu alte biserici?

Prin adresarea acestor întrebări, bisericile vor fi provocate să recunoască zone pentru reînnoire în propria lor viață, și noi oportunități pentru a aprofunda relațiile cu cei de alte tradiții.

VI

15. Bisericile noastre *călătoresc împreună* prin conversații și acțiuni comune, încrezătoare în faptul că Hristos Cel înviat Se va face cunoscut pe Sine, așa cum S-a făcut cunoscut în frângerea pâinii la Emmaus și că El va dezvălui înțelesul mai adânc al legăturii frățești și al comuniunii (Lc. 24, 13-35). Luând act de progresul făcut în mișcarea ecumenică, încurajăm bisericile noastre să continue pe această cale dificilă și, totuși, plină de bucurii, punându-și încrederea în Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, al Cărui har transformă strădaniile noastre pentru unitate în roadele comuniunii.

Să ascultăm ceea ce Duhul Sfânt spune bisericilor!"

Prezentare și traducere
Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu

The Unity and the Catholicity of the Church – preliminary considerations concerning the text on Ecclesiology presented at the 9th Assembly of the World Councils of Churches, Porto Alegre, February 2006. In this article, the author, who took part in the 9th Assembly of the WCC as an official delegate of the Romanian Orthodox Church, intended to offer an introduction to the text on Ecclesiology of the 9th Assembly: “Called to be the One Church. An Invitation to the Churches to Renew their Commitment to the Search for the Unity and to Deepen their Dialogue”. The first part deals with: the importance of the ecumenical formation of the theological students and of all the people of God; the Final Report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC (published in: the ecumenical review, vol.55, no.1, 2003); the implementation of the recommendations of the document elaborated by the Conference of European Churches, entitled: Charta Oecumenica; the four texts on Ecclesiology elaborated by WCC – New Delhi, 1961, Nairobi, 1975, Canberra 1991, Porto Alegre, 2006. Concerning the last item it was highlighted that at New Delhi the relation between the unity and the catholicity of the Church is possible due to the concept of “place”, a living community is considered to exist in “every place”, than Nairobi put the accent on the “fellowship” and Canberra introduced the Greek term: koinonia. At Porto Alegre it was declared that: “The catholicity of the Church expresses the fullness, integrity and totality of its life in Christ through the Holy Spirit in all times and places (...). Each church is the Church catholic and not simply a part of it. Each church is the Church catholic, but not the whole of it. Each church fulfils its catholicity when it is in communion with the other churches” (&6) . The second part contains the translation in Romanian of the text on Ecclesiology of the 9th Assembly, together with some footnotes written by the translator.

RECENZII

Ștefan Lucian Toma, *Η Πατερική Παράδοσις εις το Έργον του π. Δημητρίου Στανιλοάε και ο Σύγχρονος Κόσμος* (Tradiția patristică în opera Părintelui Dumitru Stăniloae și lumea contemporană), Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, 350p

Una dintre ultimele apariții editoriale ale vestitei edituri Pournara din Tesalonic (Grecia) este cartea intitulată *Η Πατερική Παράδοσις εις το Έργον του π. Δημητρίου Στανιλοάε και ο Σύγχρονος Κόσμος* (Tradiția patristică în opera Părintelui Dumitru Stăniloae și lumea contemporană), Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, 350p., al cărei autor este dl. Ștefan-Lucian Toma, consilier-secretar al Editurii „Andreiana” a Arhiepiscopiei Sibiului. Întocmită ca și teză de doctorat la catedra de Dogmatică, în cadrul Facultății de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia), sub îndrumarea prof. dr. Dimitrios Tseligidis, cartea reprezintă o versiune puțin îmbunătățită a acesteia.

Scopul acestei cărți este acela de a prezenta direcțiile principale de abordare și înțelegere a gândirii teologice a Părintelui Stăniloae, așa cum acestea ni se prezintă în studiile teologilor ortodocși și neortodocși contemporani (p. 9). Tocmai de aceea, bibliografia adunată de autor din centrele universitare prin care a trecut în ultimii ani este din cea mai recentă, atât în limba română, cât și în alte limbi de circulație internațională.

Cartea este dedicată Patriarhului Ecumenic Bartolomeu, bucurându-se de binecuvântarea Sanctității Sale (p. 7), urmată de Prologul autorului (p. 9-13) și este compusă din șase capitole (p. 15-274), ca și de un adaos ce cuprinde esența unui cuvânt rostit de Părintele Stăniloae la Atena, în fața Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei, pe data de 27 septembrie 1972, o bio-bibliografie a Părintelui Stăniloae axată pe studiile teologice (fără menționarea operei publicistice), în încheiere fiind prezentată bibliografia folosită de autor (p. 275-350).

În Cuvântul său, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu se referă la ceea ce înseamnă de fapt teologia în Biserica Ortodoxă: „Teologia nu constituie pentru Sfânta și Marea Biserică Mamă a lui Hristos încercare de raționalizare a tainelor credinței, ci însăși experiența existențială a legăturii sfinților cu Dumnezeu Treimic Cel revelat, Care acceptă să Se unească cu noi prin energiile Sale necreate. Teologia este astfel în primul rând îndeletnicire și fruct al persoanelor înduhovnicite, care ca și oglinzi luminate primesc razele energiilor dumnezeiești și în mod viu le transmit întregului Bisericii” (p. 7). Referindu-se la Părintele Dumitru Stăniloae, Sanctitatea Sa spune: „O asemenea persoană înduhovnicită și luminată de Dumnezeu, cu adevărat dar dumnezeiesc și înțelept călăuzitor a mulțime de credincioși la Hristos a fost pentru Biserica Ortodoxă Română contemporană cel mai înainte adormit,

fericitul Părinte Dumitru Stăniloae, care a îmbinat în chip desăvârșit și mărturisitor experiența liturgică, viața ascetică, condamnările și închisorile pentru stăruința în adevărul evanghelic, slujirea pastorală și minunata creație teologică, prin evlavia profundă și modul original de abordare și mărturisire a dogmelor credinței noastre vădindu-se în acest fel pe drept, nou părinte și strălucit învățător al Bisericii Ortodoxe contemporane” (p. 7).

Din Prologul cărții aflăm că în special în ultimul deceniu, abordarea sau mediatizarea dincolo de granițele României a gândirii teologice a pr. Dumitru Stăniloae a devenit un fenomen în întreg spațiul teologiei contemporane. În acest sens, multe cărți, lucrări de master sau doctorat, s-au întocmit în diferite centre universitare din România, cât și din Marea Britanie, Franța, Italia, Germania, Polonia, Grecia, S.U.A., încă și din Thailanda. Autorul cărții evidențiază faptul că dimensiunea receptării gândirii teologice a Părintelui Stăniloae are loc la toate nivelurile vieții bisericești, fiind înfăptuită de arhieriei, cum ar fi: mitropolitul Daniel al Moldovei, fostul mitropolit al Ardealului Antonie Plămădeală, arhiepiscopul Hristodoulos al Atenei și al întregii Grecii, episcopul Kallistos Ware, episcopul Ioachim Giosanu, arhiepiscopul de Canterbury, Rowan Williams, cât și de teologi cunoscuți, cum ar fi: Panagiotis Nellas, Nicolaos Matsoukas, Stilianos Papadopoulos, Gheorgheos Galitis, Olivier Clement, Wolfhart Pannenberg, Jurgen Moltmann, Karl Christian Felmy, pr. Ion Bria, pr. Andrew Louth, pr. John Meyendorff, pr. A.M. Allchin etc. (p. 9-10).

Gândirea teologică a Părintelui Stăniloae nu a rămas necunoscută nici spiritualității atonite. În acest sens, autorul trimite și la receptarea gândirii teologului român de către unii egumeni din Muntele Athos, cum ar fi: arhim. Gheorghe al Mănăstirii Grigoriu, arhim. Vasile al Mănăstirii Ivron și arhim. Elisei al Mănăstirii Simonos Petras (p. 10).

Pe lângă personalitățile menționate, autorul lucrării își fundamentează cercetarea și pe lucrările unor teologi din diverse medii eclesiale, nu așa de bine cunoscuți ca cei menționați anterior, însă articolele sau cărțile lor au jucat, alături de cele ale teologilor deja menționați, un rol esențial în redactarea acestei cărți (vezi p. 10).

Încercarea autorului de a analiza la scară ecumenică temele din gândirea teologică a Părintelui Stăniloae dezbătute astăzi este unică și evident nelipsită de dificultate. Rămâne însă rezultatul unei munci de câțiva ani, lăudabile de altfel, care trebuie continuată și pe mai departe. Din câte cunoaștem însă, nimeni până acum, atât în mediul ortodox, cât și în mediul ecumenic nu a urmărit în mod sistematic evoluția receptării gândirii teologice a Părintelui Dumitru Stăniloae. Toți câți s-au ocupat cu aprofundarea gândirii teologice a teologului român au analizat o anumită temă din ansamblul preocupărilor sale teologice și nu în întregime complexitatea demersului său teologic și receptarea lui astăzi.

Prezentarea gândirii teologice a Părintelui Dumitru Stăniloae are loc în paralel, atât cât a fost cu putință, cu cea a Părintelui George Florovsky și a Părintelui Iustin Popovici, în scopul înțelegerii pe de-o parte a pozițiilor pe care teologia ortodoxă le-a adoptat în cadrul „mișcării neopatrstice” a sec. XX, iar pe de alta a evidențierii particularităților de abordare ale Părintelui Dumitru Stăniloae în cadrul acesteia.

Autorul a subliniat faptul că în prezentarea diverselor teme ale teologiei ortodoxe din sec. XX, Părintele Stăniloae nu și-a prezentat propria sa gândire, ca separată de teologia patristică, ci a preluat și a adâncit într-un mod propriu perspectiva teologică a Părinților răsăriteni ai Bisericii. De asemenea, au fost prezentate diferitele poziții, pe care Părintele Stăniloae le-a avut față de anumite curente din teologia apuseană a sec. XX.

Primul capitol poartă titlul: „Părintele Dumitru Stăniloae ca teolog neopatristic” (p. 15-68), capitol pe care autorul l-a elaborat în trei subcapitole. Primul subcapitol se intitulează: „Actualitatea mesajului Părinților în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae. O prezentare a caracterului dinamic al Tradiției și a dimensiunii neopatrstice a teologiei sale” (p. 18-30). Al doilea subcapitol: „Mărturisirea credinței în timpul regimului comunist: măreția tainei persoanei umane, materialismul „mistic”, dimensiunea ontologică a hristologiei și a soteriologiei și antropologia hristologică”, e cuprins între p. 31-52. Al treilea subcapitol: „Contribuția Părintelui Stăniloae la teologia sec. XX” (p. 38-68) se împarte și el în două părți: „Accentuarea dimensiunii harismatice și duhovnicești a teologiei” (p. 38-38) și „Teologia Dogmatică a Părintelui Dumitru Stăniloae – cea mai bună expresie a caracterului neopatristic al teologiei sale” (p. 53-68).

Ne reține atenția în mod deosebit modul în care autorul înțelege și prezintă raportarea creatoare a Părintelui Stăniloae la Tradiția Bisericii. Această raportare s-a făcut într-un mod ce poate fi caracterizat drept echilibrat, creator, dinamic și deplin. De asemenea, este reliefată întreaga evoluție teologică a Părintelui Stăniloae, de la evidențierea pericolului metodei scolastice la teologia harismatică pe care a studiat-o, și-a însușit-o și a oferit-o Bisericii Ortodoxe.

Al doilea capitol al lucrării e dedicat cosmologiei și se intitulează: „Lumea ca dar și lucrare a iubirii lui Dumnezeu. Caracterul revelațional, rațional, teologic și duhovnicesc al cosmologiei Părintelui Dumitru Stăniloae” (p. 69-101). Și acest capitol are două subcapitole, și anume: „Omul ca microcosmos și macrocosmos” (p. 89-93) și „Teologia rațiunilor lumii” (p. 93-101).

Acesta e capitolul în care se evidențiază influența capitală asupra Părintelui Stăniloae a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Prin el, Părintele Stăniloae ajunge să vorbească de relația strânsă dintre antropologie și soteriologie, de legătura strânsă dintre umanitate și creație, despre inseparabilitatea dintre revelația naturală și cea supranaturală etc.

Al treilea capitol intitulat: „Valoarea și caracterul central al persoanei în gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae” (p. 102-138) tratează modul de înțelegere a teologiei persoanei de către Părintele Stăniloae, drept „cea mai mare taină a lumii create”. Sunt analizate câteva dintre caracteristicile acesteia, cum ar fi: centralitatea în creație, structura dialogică sau relațională, intenționalitatea spre comuniune etc. Autorul lucrării a prezentat persoana umană ca și subiect al revelației lui Dumnezeu, aspectul veșnic al existenței ei și iubirea, ca și suprema manifestare a persoanei. Autorul a analizat conștiința de sine, libertatea, valoarea unică și responsabilitatea persoanei umane față de sine și față de ceilalți, ajungând în final la înțelegerea persoanei umane de către Părintele Stăniloae ca și realitate paradoxală, ca și ființă creată, care însă se îndumnezeiește.

Al patrulea capitol intitulat: „Îndumnezeirea ca împlinire a ființei umane în Dumnezeu” (p. 139-183) prezintă îndumnezeirea ca împlinire a ființei umane în Dumnezeu, ca scop al întregii spiritualități ortodoxe. Autorul prezintă diferitele aspecte ale înțelegerii ortodoxe a teologiei mistice și ascetice. Dintre caracteristicile ortodoxe ale teologiei ascetice amintim: caracterul pozitiv, moral, gnoseologic și hristologic al acesteia. Dintre elementele înțelegerii ortodoxe a teologiei mistice reține atenția sublinierea deosebirii ontologice dintre om și Dumnezeu, respingerea dizolvării persoanei umane în Dumnezeu, dimensiunea comunitară a existenței, comuniunea cu aproapele, considerarea Sfintei Treimi ca fundament al înțelegerii întregii spiritualități creștine, aspectul hristologic, duhovnicesc și eclesiologic al misticii ortodoxe.

Al cincelea capitol: „Sfânta Treime – „taina comuniunii perfecte a Persoanelor distincte” (p. 184-222) prezintă învățătura despre Sfânta Treime și complexitatea înțelegerii acesteia de către Părintele Stăniloae, în preocupările teologilor contemporani. Sunt prezentate cele două linii fundamentale de înțelegere a triadologiei de către Părintele Stăniloae, respectiv importanța relațiilor intratrinitare pentru relațiile interpersonale dintre oameni și poziția Părintelui Stăniloae față de teoria lui Filioque. S-a făcut trimitere de asemenea la centralitatea dogmei trinitare în teologia ortodoxă și la contemplarea Sfintei Treimi, drept scop al întregii teologii ortodoxe.

Al șaselea capitol: „Biserica, lucrarea de mântuire a lui Hristos în desfășurare” (p. 223-274) prezintă eclesiologia drept tema fundamentală a teologiei ortodoxe a sec. XX. Autorul analizează aspectul dinamic, comunitar, triadologic, hristologic, pnevmatologic, cosmologic, eshatologic, tainic și teandric al Bisericii. E prezentată de asemenea noțiunea Părintelui Stăniloae de „sobornicitate deschisă” și critica sa față de „eclesiologia euharistică” a lui Afanasiev. Prezintă interes modul de înțelegere al unității Bisericii, rolul dialogului ecumenic, ca și receptarea poziției Părintelui Stăniloae față de problema intercomuniunii. La fel și analiza comparativă în privința înțelegerii eclesiologiei între Părintele Stăniloae și mitropolitul grec Ioannis Zizioulas.

Reținem faptul că titlurile capitolelor acestei cărți sunt date de abordarea ca atare a temelor respective în teologia contemporană. Gruparea tematică și nu confesională a referirilor bibliografice la gândirea teologică a Părintelui Stăniloae i-a permis autorului să creeze un dinamism aparte al desfășurării lucrării, o structură de analiză lipsită de orice tip de stereotipie.

O astfel de lucrare, care abordează modul de receptare a gândirii teologice a Părintelui Dumitru Stăniloae în lumea de azi, cum este cea în cauză, elaborată și acreditată într-o Facultate de Teologie Ortodoxă din afara României, vine să ne încredințeze asupra faptului că, într-adevăr, gândirea teologică a Părintelui Stăniloae nu constituie doar un fenomen spiritual, ci și unul academic.

Reținem de asemenea faptul că lucrarea la care ne referim a fost preluată ca și bibliografie obligatorie la catedra de Patrologie, pentru cursul de Literatură Patristică Ortodoxă și Teologie Contemporană, în cadrul Facultății de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic, în vederea examenului sesiunii de iarnă a anului universitar 2006-2007 (vezi Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή, *Οδηγός Σπουδών, Τμήματος Θεολογίας*, Πανεπιστημιακό έτος 2006-2007, Θεσσαλονίκη 2006, p. 43).

Dr. Ștefan-Lucian Toma a reușit să-și dezvolte tema cu succes, evidențiind modul în care gândirea teologică a Părintelui Stăniloae e prezentă în abordările teologilor ortodocși și neortodocși contemporani, de multe ori confruntând înțelegerea de către unii a gândirii sale, cu Părintele Stăniloae însuși, arătând și în acest mod că actualitatea teologului român se identifică cu actualitatea teologiei patristice.

Valorificarea de către autor a aparatul bibliografic s-a realizat într-un mod creator, dovedind o temeinică cunoaștere a terminologiei dogmatice, ca și a temei pe care a studiat-o, motiv pentru care felicitându-l, ne exprimăm dorința apariției cât mai curând a cărții și în limba română.

† Dr. VISARION RĂȘINĂREANU
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan Mircea Ielciu, *Trepte de virtuți spre cer. Urcușul omului spre Dumnezeu în viziunea Sfântului Ioan Scărarul*, Ed. Universității «Lucian Blaga», Sibiu, 2006, 267 p.

Am deosebita onoare de a remarca cititorilor *Revistei Teologice* apariția, la sfârșitul anului trecut, a prezentei monografii despre Sfântul Ioan Scărarul al cărei autor este Părintele Ielciu, tânăr patrolog sibian pe care am onoarea să-l am coleg și, aș îndrăzni să spun, prieten. Lucrarea este rezultatul mai multor ani de cercetări pe marginea vieții și operei Sfântului Ioan Scărarul. *Cuvântul înainte* (p. 5-6), semnat de Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, mentorul autorului, semnalează cum nu se poate mai bine principalele caracteristici ale lucrării (de fapt *Cuvântul înainte* ar putea fi deja considerat ca o recenzie): avem de-a face cu un tratat de spiritualitate care are calitatea de a se adresa – datorită stilului, limbajului și manierei de abordare – în egală măsură teologilor și preoților, dar și simplilor credincioși.

După ce în prima parte, intitulată *Omul și opera* (p. 7-18), autorul prezintă pe scurt, dar excelent documentat, viața și opera, în special *Scara* Sfântului Ioan Scărarul, în următoarele patru părți ale lucrării avem de-a face cu analiza celor treizeci de trepte ale faimoasei opere ascetice. Fiecare treaptă este precedată de o introducere de dimensiuni mai mari sau mai mici, menită să ne facă să înțelegem mai bine opera analizată. Unele introduceri sunt adevărate incursiuni în concepția greacă, biblică și patristică despre diferitele subiecte abordate de *Scară*. Unele introduceri cuprind chiar subpuncte, încheiate cu analiza unei trepte a *Scării*. Avem astfel de introduceri detaliate la *Ascultare* (cu trei subpuncte, p. 42-55), *Pocăință* (cu două subpuncte, p. 61-68), *Penthos* (cu două subpuncte, p. 78-91), *Smerenie* (cu trei subpuncte, p. 160-178), *Discernământ* (cu două subpuncte, p. 182-207) și *Rugăciune* (cu cinci subpuncte, p. 215-232). *Iubirea* este de asemenea prezentată în trei subpuncte (p. 241-250), dar acestea nu mi se par a avea caracter propedeutic, ci cuprind tratarea efectivă a acestei virtuți, în viziunea Sfântului Ioan Scărarul. Introducerile fac în mod sistematic apel la alți autori patristici precum Sfântul Ioan Casian, Diadoh al Foticeii (mai ales în ce privește concepția acestuia despre vise, p. 37-39), Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Marcu Ascetul, Origen, Evagrie Ponticul, precum și la alți autori filocalici. Nu lipsește nici recursul la studiile moderne legate de *Scară* dar și la renumite lucrări care au ca și obiect spiritualitatea patristică în general.

În ce privește structura lucrării, personal, mi-aș fi dorit să aibă o introducere și concluzii, aceasta pentru a cunoaște mai bine metodele de cercetare folosite precum și progresele realizate de lucrare în cercetarea și înțelegerea *Scării*. În lipsa acestora nu putem decât să luăm în considerare anumite referințe metodologice (precum cele amintite la p. 21) și să intuim concluziile. O mai bună sistematizare a cuprinsului lucrării i-ar fi ridicat, cred, calitatea mai ales în fața teologilor de școală. Citind însă textul lucrării, îți dai seama că acesta este deasupra cuprinsului, care ar putea fi altfel sistematizat în eventualitatea unei a doua ediții a lucrării. Sunt convins că această lucrare, datorită subiectului abordat și popularității autorului, va fi repede epuizată. În rest avem de-a face cu o lucrare ușor de citit, a cărei lectură ne face să cunoaștem mai bine *Scara* și care aduce cititorului (cel puțin în ce mă privește) o pace interioară pe care ți-o pot da numai lucrările de autentică spiritualitate creștină.

Textul lucrării trădează un autor cu solidă pregătire teologică, cu experiență pastorală bogată și cu o trăire spirituală intensă, așa cum trebuie să fie orice profesor de teologie. Sfântul Ioan Scărarul este bine încadrat în epocă. Autorul preia ipoteza teologului francez F. Nau, împărtășită de mai mulți patrologi, după care Sfântul Ioan Scărarul a fost contemporan

cu Sfântul Maxim Mărturisitorul. Opera sa spirituală este o sinteză patristică în domeniu, comparabilă cu sinteza dogmatică a ilustrului său contemporan mai sus amintit sau cu cea a Sfântului Ioan Damaschin, care a trăit ceva mai târziu. Analiza *Scării* realizată de Părintele Ielciu cuprinde așadar o integrare istorică bine realizată, dublată de o și mai bună analiză spirituală a treptelor. Diferența dintre simpla lectură a *Scării*, chiar și dintr-o ediție cu numeroase și bine formulate note explicative, și parcurgerea prezentului tratat constă în accesul la numeroase explicații cu iz teologico-patologic și la explicarea competentă a unor pasaje mai greu de înțeles din *Scară*. Deosebit de curajoase mi se par referirile la sursele folosite de Sfântul Ioan Scărarul la redactarea operei sale.

Personal, urez autorului mult spor în cercetarea științifică, convins fiind că această a doua monografie redactată în decursul activității sale academice (prima a fost dedicată Sfântului Ioan Casian) nu va fi și ultima.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traducere Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Ircinschi, Editura Polirom, Iași, 2003, 264 p.

Cu titlul de mai sus, dat de editor, volumul de față cuprinde, în colecția „Biblioteca Ioan Petru Culianu” a editurii ieșene Polirom, o serie de articole scrise de I.P. Culianu pentru unele enciclopedii și dicționare. Cele mai multe dintre aceste articole, paisprezece, au fost publicate în enciclopedia coordonată de „maestru” lui Culianu, Mircea Eliade¹, după cum urmează: „Ascensiune” (p. 32-44), „Astrologie” (p. 45-53), „Bendis” (p. 54-55, redactat împreună cu Cicerone Poghirc), „Cavalerii Daci” (p. 56-57, cu C. Poghirc), „Religia geto-dacă” (p. 107-112, cu C. Poghirc), „Gnosticismul din Evul Mediu până în prezent” (p. 84-91), „Magia în Europa medievală și renescentistă” (p. 92-100), „Sabazios” (p. 127-128, cu C. Poghirc), „Sacrilegiu” (p. 129-142), „Rituri sexuale în Europa” (p. 120-126), „Cerul ca hierofanie” (p. 75-79), „Religia tracă” (p. 113-119, cu C. Poghirc), „Cavalerul Trac” (p. 58-59, cu C. Poghirc) și „Zalmoxis” (p. 154-161, cu C. Poghirc). Alte articole au fost redactate în limba germană, cum ar fi „*Alter ego*” (p. 7-8), „*Deus otiosus*” (p. 82-83), „Cult secret” (p. 80-81), „Trickster” (p. 151-153), „Număr” (p. 101-106)², respectiv „Călătoria la cer (păgână)” (p. 60-74)³. Articolele cerute lui I.P. Culianu în 1982 de Yves Bennefoy pentru un *Dictionnaire des poétiques* proiectat să apară la editura pariziană Flammarion sunt inedite, întrucât acest proiect nu s-a mai concretizat: „Arta în Renaștere și figura Erosului” (p. 9-13), „Artă și alchimie” (p. 14-23), „Artă și magie în Renaștere” (p. 25-31) și „Tradiția gnostico-hermetică și creația artistică și literară” (p. 143-150). Tot inedite sunt și variantele a patru articole pentru ER ce formează *Addenda*, dintre care cel mai amplu, „Sexualitate”, trebuia să fie semnat de Culianu și Eliade, pentru ca în cele din urmă el să fie împărțit în două articole distincte: „*Alter ego*” (p. 165-167), „Cult secret” (p. 168-174), „*Deus otiosus*” (p. 175-177) și „Sexualitate” (p. 178-198).

În substanțiala sa postfață „În căutarea unei științe universale a religiei: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu și Enciclopedia religiei” (p. 199-262), realizată pe baza cercetărilor efectuate

¹ Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987 (= ER).

² Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1988.

³ Franz Joseph Dölger (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart, 1984.

la Arhiva „Mircea Eliade” de la Biblioteca Regenstein a Universității din Chicago și cu acces la fondul de documente ale lui Culianu aflat în posesia surorii, Tereza Culianu-Petrescu, și a cumnatului acestuia, Dan Petrescu, tânărul cercetător Eduard Ircinschi, beneficiar unei burse de cercetare la departamentul religie al prestigioasei Princeton University, oferă o prezentare a „laboratorului de lucru” pentru monumentală ER (16 vol.), la care Eliade a fost *editor-in-chief*, după care analizează circumstanțele în care a ajuns I.P. Culianu să colaboreze la ea cu un număr atât de mare de articole, trece în revistă alte câteva proiecte „enciclopedice” ale lui Culianu și, în fine, evidențiază aspectele cele mai importante ale acestor contribuții, subliniind deopotrivă descendența și diferența metodologică ce începea să apară între cei doi mari savanți români. E. Ircinschi își încheie studiul prin a afirma în ce constă relevanța acestor articole: „Ele reprezintă un moment de maturizare academică a eruditului istoric al religiilor, marchează ambiția scriitorului de a scrie pe înțelesul nespecialiștilor și îi dezvăluie unui cititor atent modul ludic în care tânărul savant a ales teme dintre cele mai stufoase, aride și «neștiințifice» (astrologia și magia) pentru a vorbi despre propria-i viziune asupra lumii.” (p. 261) Subscriem la rândul nostru acestor opinii și încheiem prin a spune că aceste articole nu sunt așadar interesante doar pentru cei specializați în câteva dintre domeniile în care Culianu a excelat – erosul și magia, gnosticismul, antinomismul, astrologia sau călătoria astrală a sufletului –, ci și intelectualului dornic să afle mai multe, dintr-o perspectivă adeseori inedită pentru el, despre modul în care s-a concretizat raportul dintre „specialiștii sacralului” și puterea seculară, precum și revizuirea unora dintre tezele privind sursele religiei geto-dace.

Dr. Ciprian TOROCZKAI

Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile: Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii Gabriel Bunge, traducere și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 372 p.

Într-o conferință susținută în cadrul Societății „Ernest Renan” la 27 noiembrie 1971, Antoine Guillaumont¹ oferea imaginea unui Evagrie Ponticul – trăitor în deșertul Kelliei din Egipt la sfârșitul secolului al IV-lea – ca „un filozof în pustie”. Făcând parte din grupul monahilor „origeniști”, înclinați spre speculația intelectuală, intrați în conflict cu grupul „antropomorfiștilor”, dispuși să atribuie lui Dumnezeu o formă omenească, acesta se auto-prezentase drept o „simplă verigă în tradiția pustiei”, adică un autor care nu face altceva decât să expună învățătura ce circula printre monahi – o învățătură de ordin practic, presupunând exemplul personal și transmițându-se sub forma așa-numitelor „apoftegme” (sentințe ce relatează fapte sau pilde ale „bătrânilor”, monahii îmbunătățiți). În opinia lui Guillaumont însă, „nu suntem obligați să-l credem orbește când Evagrie se prezintă ca purtător de cuvânt al călugărilor din pustie”: deși el dă formă învățăturii orale privind asceza și lupta împotriva demonilor, în același timp o mare parte a operei evagriene este dedicată speculațiilor a căror origine savantă se identifică ușor în ansamblu². Din expunerea care urmează apoi sistemului de gândire al lui Evagrie rezultă că cea de-a doua ar constitui, după părerea exegetului modern, pivotul central al acesteia.

¹ Textul conferinței, ușor modificat, este reluat în Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere Constantin Jinga, Editura Anastasia, București, 1998, p. 251-284

² *Ibidem*, p. 255.

Poziția lui A. Guillaumont și-a regăsit susținători și în teologia ortodoxă. Spre exemplu, John Meyendorff postula o contradicție între o spiritualitate „a inimii”, promovată de Macarie, și o spiritualitate „a minții”, prezentă la Evagrie³; în plus, el saluta condamnarea lui Origen și a origenistului Evagrie la Sinodul al V-lea Ecumenic (553) – din acest moment „vechiul elenism a trebuit să lase iarăși drum liber principiilor fundamentale ale creștinismului biblic.”⁴ De câțiva ani încoace editura Deisis ne oferă însă o serie de lucrări ce au ca subiect persoana sau diferite teme din gândirea lui Evagrie Ponticul⁵ ce răstoarnă totalmente poziția din „era Guillaumont”, iar „firul roșu” al acestor lucrări este reprezentat de cercetarea susținută în acest sens a celui „mai important savant ce publică despre Evagrie în acest moment”⁶, Gabriel Bunge. Trăind ca eremit în sihăstria „Sfintei Cruci” de la Roveredo-Capriasca (Elveția), după o regulă similară celei a monahilor din pustia egipteană din secolele IV-V, el se bazează în interpretarea sa pe convingerea că pentru a-i înțelege și a gândi ca Părinții din primul mileniu creștin trebuie să duci viața lor; așadar, și Evagrie trebuie înțeles „prin el însuși”, nu plecând de la formule exterioare, moderne. Spre exemplu, Părintele Bunge, printr-o temeinică exegeză a termenului central de *henas kai monas*, a demonstrat că mistica evagriană nu are ca țintă unitatea monistă, ci unitatea non-numerică a Sfintei Treimi, diferențiată în chip ontologic absolut de ființa creată. Drept urmare, „în ființa ei cea mai profundă, mistica lui Evagrie este o *mistică trinitară* (s.a.), chiar dacă acest lucru a fost atât de adeseori ignorat și necunoscut.”⁷

Această mutare de perspectivă a receptării gândirii avvei Evagrie din Pont are ca rezultat și o deplasare a interesului de la partea speculativă a operei sale spre cea ascetico-mistică – ilustrată și de volumul pe care îl vom rezuma succint în cele ce urmează, volum apărut tot la editura Deisis. El grupează textele ce marchează trecerea de la Evagrie – „filosoful în cuvinte” – la Evagrie – „filosoful în fapte” (p. 37) –, adică: „Despre cele opt gânduri” (p. 37-107), „Tratatul practic” 6-33 (p. 109-168) și „Antireticul”

³ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere Nicolae Buga, EIBMBOR, București, 1997, p. 49 ș.u.

⁴ Idem, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere Alexandru Stan, EIBMBOR, București, 1996, p. 40.

⁵ Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997; Idem, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, cuvânt înainte și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998; Idem, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, prezentare și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999; Idem, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.

⁶ Cf. Micheal O’Laughlin, „New Questions Concerning the Origenism of Evagrius”, *Origeniana Quinta*, Leuven, 1992, p. 523-534 (trad. rom. în G. Bunge, *Părintele duhovnicesc...*, p. 256-267, aici p. 266).

⁷ Cf. G. Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, p. 129. Pentru detalii vezi studiul aceluiași, „Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), p. 449-469 (reluat în G. Bunge, *Părintele duhovnicesc...*, p. 175-197, unde la p. 196 se arată că „în starea rugăciunii” misticul experimentează „raportarea sa existențială la Dumnezeu ca și comuniune cu fiecare din cele Trei Ipostasuri divine în rolul propriu fiecăruia.” A „se privi” în sine însuși înseamnă a deveni „loc al lui Dumnezeu” – formulele sunt ale lui Evagrie –, căci „lumina” din sufletul misticului este simultan și o cunoaștere nemijlocită și imaterială a prezenței iradiante a Persoanelor Sfintei Treimi). O trecere în revistă a receptării lui Evagrie la Ioan I. Ică jr., „Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie și / sau congenialitate”, în *Ibidem*, p. 5-16.

(p. 171- 338), precum și un util indice al textelor scripturistice utilizate în *Antirrethikos* (p. 339-347).

Așa după cum scria editorul român, Evagrie „variază ... schema gândurilor răutății în funcție de cel căruia i se adresează și de nivelul spiritual al acestuia.” (p. 20) spre exemplu, unui anume Evloghie ce dorea să intre în viața monahală el îi scrie o epistolă în care sunt descrise, sub o formă contrastivă, *nouă* „răutăți” și tot atâtea virtuți opuse: lăcomiei pântecului (*gastrimargia*) îi este opusă înfrânarea (*enkrateia*), desfrânării (*porneia*) cuminența (*sophrosyne*), iubirii de arginți (*philargyria*) neagoniseala (*aktemosyne*), întristării (*lype*) bucuria (*chara*), mâniei (*orge*) îndelungă-răbdarea (*makrothymia*), plictiselii (*akedia*) răbdarea (*hypomone*), slavei deșarte (*kenodoxia*) lipsa slavei deșarte (*akenodoxia*), invidiei (*phthonos*) lipsa de invidie (*aphtonia*), iar trufiei (*hyperephaneia*) smerita-cugetare (*tapeinophrosyne*). Totuși, lista acestor păcate enumeră nu nouă, ci opt păcate, cu trimitere la Matei 15, 19 și Luca 7, 21: lăcomia pântecului, desfrânarea, avariția, mânia, întristarea, *akedia*, slava deșartă și mândria. Mai trebuie spus că lucrarea avvei Evagrie este una de sistematizare, nu de originalitate, aceste păcate fiind cunoscute și înaintea lui de monahii egipteni⁸.

Abia enumerate în micul tratat „Despre cele opt gânduri”, aceste păcate capitale vor fi mai amplu prezentate, împreună cu remediile lor, în cele două scrieri de căpătâi ale lui Evagrie, *Praktikos* și *Antirrethikos*⁹. Aici este expusă lupta duhovnicească a călugărilor cu „demonul”, „patima” sau „gândul” – termeni care desemnează în fapt aceeași realitate. Mai exact, ținând cont că răul nu are o bază ontologică, ci trebuie să se „grefeze” pe o realitate creată „bine foarte”, monahul este supus sugestiilor demonilor, „gândurilor” rele, care prin consimțământul său liber pot ajunge să se transforme în patimi (adică o „deprindere rea” a sufletului). Desigur, omul, înzestrat cu liber arbitru, are capacitatea de a respinge aceste atacuri, iar, pe de altă parte, poate chiar să înlocuiască o deprindere rea printr-una bună, a virtuții. Sintetizând, viața spirituală cunoaște trei etape esențiale: una practică (*praktike*), în care sufletul este curățat de cele rele și încep să apară în locul lor virtuțile (*aretai*), rezultând starea de „nepătimire” (*apatheia*); una contemplativă (*theoretike*), în care se luptă împotriva ignoranței prin cunoaștere (*gnosis*); în fine, una „teologică” (*theologike*), în care sufletul cunoaște „fericirea ultimă” (*eschate makariotes*) a rugăciunii curate, el fiind icoană creată a Sfintei Treimi – Binele, Adevărul și Unul, într-o unitate non-numerică desăvârșită.

Garanția împlinirii acestui scop al omului se bazează, pe de o parte, pe puterea limitată a demonilor și, pe de altă parte, pe posibilitatea respingerii acestora prin asceză sau deprinderea artei „discernământului gândurilor” și a „pazei minții”. Drept urmare, lupta monahului nu trebuie văzută ca o tehnică de autosalvare individuală: lucrarea demonilor reclamă opera învingătoare a lui Hristos, izvor al harului prezent în noi. Nu întâmplător deci Evagrie promovează tehnica „gândului-replică” (*antirrethiko logisma*), dublată de retragerea în singurătatea chiliei și săvârșirea rugăciunii contemplative.

⁸ Prin ucenicul lui Evagrie Ponticul, Ioan Cassian (m. cca. 430), lista evagriană va cunoaște o mare răspândire în Apus sub forma celor șapte vicii capitale, teoretizate de papa Grigorie cel Mare (m. 602); el va detașa mândria (*superbia*) ca rădăcină (*radix*) a tuturor viciilor, iar *akedia*, un păcat prin excelență al anahoreților, va fi asimilată cu *tristitia* și înlocuită cu viciul social care este invidia.

⁹ Principalele texte privind „cele opt gânduri”, cu accent pe patima mâniei, se regăsesc traduse și în G. Bunge, *Mânia și terapia ei...*, p. 159-176.

Astfel se prezintă foarte pe scurt lucrarea ascetico-mistică a monahului egiptean în viziunea avvei Evagrie din Pont. După cum reiese dintr-un dialog anonim compus undeva în a doua jumătate al secolului al VI-lea și editat în volumul de față în Anexa – tot ca anexă regăsim și „Reflecțiile lui Evagrie” (*Skemmata*, p. 351 ș.u.) – , această practică a „gândului-replică” poate părea una excepțională; riscurile sale pot fi fie o anumită autosuficiență a monahului, mândru de lucrarea sa plină de osteneală (*kopon*), fie chiar „ieșirea din minți” (*ekstasin phrenon*). Cu alte cuvinte, rămâne încă o problemă deschisă dacă și în ce măsură această lucrare ascetică mai poate să fie relevantă pentru omul de astăzi.

Încheiem oferind un răspuns la problematica cu care am început recenzia de față: „Evagrie, filosoful origenist sau monahul din Kellia”. În opinia noastră soluția o oferă înlocuirea conjuncției „sau” cu „și”: Evagrie este atât filosoful înclinat spre speculație, adept al sistemului origenist, cât și călugărul practicant al unei asceze neîncetate, retras în pustie pentru atingerea desăvârșirii. Dincolo de orice abordare exclusivistă, trebuie așadar recunoscută deopotrivă excepționala sa operă de sistematizare și inventariere a lucrării călugărilor din pustia Egiptului, dar și prezența unor „puncte sensibile” în scrierile evagriene. Spre exemplu, Alexander Golitzin amintește, ca o „dificultate evidentă”, înțelegerea mântuirii de către Evagrie ca fiind „în ultimă instanță dezincarnațională”, ceea ce are repercusiuni asupra învățaturii despre Hristos Mântuitorul și Biserica¹⁰. „În ce privește pe Cel dintâi, Evagrie pare să fi susținut că Iisus a fost singurul spirit creat care nu a căzut, ci a rămas unit cu Logosul divin. Funcția Mântuitorului e, deci, aceea de a conduce spiritele înrudite cu El înapoi și în sus, spre unirea lor originală cu Treimea. În ce privește Biserica, se poate spune că la el cosmosul adunării ecleziale dispare efectiv. Liturgia cerească e situată în întregime în interiorul intelectului.” Ca și Păr. Bunge, autorul încearcă să explice aceste dificultăți plecând tot de la mediul în care a trăit și a scris avva Evagrie, singurul mod de a-l înțelege în chip corect pe acesta: „În ce mă privește – scrie Golitzin – , nu cred că această tăcere dovedește în chip necesar faptul că Evagrie, un anahoret solitar în cele din urmă și nu un episcop, ar fi ignorat în mod intenționat aspectele corporale și sociale ale experienței creștine a lui Dumnezeu, dar în mișcarea ascetică erau monahi care le ignorau într-adevăr. La unii din aceștia dimensiunea eclezială a creștinismului se resorbea programatic în cea mistică.”¹¹

Dr. Ciprian TOROCZKAI

Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, postfață de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2006, 238 pagini

Atenția teologului față de fenomenul Gnosticismului nu poate fi decât insuficient justificată atunci când vede în acesta doar o erezie combătută cu succes de primii Părinți creștini. Pentru a relua o imagine folosită de Ugo Bianchi (p. 162), marele istoric și hermeneut al dualismelor religioase, profesor al lui Culianu și figură deseori prezentă în cartea pe care o supunem prezentării, teologul interesat de problema Gnosticismului, trebuie să se considere mai puțin norocos decât biblicul Iona și nu ar trebui să se grăbească a părăsi pânțelece

¹⁰ Vezi Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 59.

¹¹ *Ibidem*, p. 59-60.

obscur al acestei tematici, care ține inevitabil de Istoria Religiilor și a atitudinilor spirituale, pentru a fi aruncat pe plaja însoțită a detașării față de un eveniment istoric ireversibil și rece. Intuind această situație, putem aduce exemplul unui Gabriel Bunge, care a văzut just în Gnosticicism „o anumită *atitudine a spiritului* care poate fi regăsită în anumite manifestări ale acestui foarte vechi, și probabil și cel mai de pe urmă adversar al Bisericii”¹. Că atitudinea gnostică este o caracteristică a gândirii moderne (fie sub aspectul dualismului fie sub cel al nihilismului) a fost intuiția fundamentală a filosofului Hans Jonas, primul care a propus o asemenea perspectivă, influențat de analiza filosofiei heideggeriene a ființei-în-lume. Accesul la această viziune ne poate fi facilitat astăzi de recenta traducere a lucrării lui Culianu din 1985 (însă pregătită cu zece ani în urmă ca teză de licență susținută în cadrul Universității Catolice „del Sacro Cuore” din Milano), despre interpretarea Gnosticismului de către Hans Jonas.

Apărută în cadrul seriei „Biblioteca Ioan Petru Culianu” prin care Editura Polirom își propune facilitarea întregului corpus culianic de texte și câteva volume de exegeză, cartea despre gnosticismul în gândirea lui Hans Jonas este însoțită de un amplu studiu al cercetătorului Eduard Iricinschi, deja un interpret valoros și atent al lucrărilor lui Culianu. Studiul cu pricina („Gnoza de la Messina: Hans Jonas, Ugo Bianchi și educația dualistă a lui Ioan Petru Culianu”, p. 191-235) reușește să integreze demersul lui Culianu în atmosfera intelectuală a epocii, dominată de figura impozantă a profesorului său italian de Istoria Religiilor – Ugo Bianchi. Fiecare dintre cele cinci capitole ale cărții (despre interpretarea existențialistă a gnozei, structurile și tipurile de gnoză, originile gnosticismului și problematica gnosticismului în Antichitatea târzie și în lumea modernă) se structurează după aceeași schemă: după ce într-o primă parte sunt prezentate analizele lui Hans Jonas asupra acestor teme, Culianu nuanțează (uneori vădit polemic) aceste analize, deschizând noi perspective de înțelegere a lor sau completându-le. Secvențialitatea lor poate fi gustată de oricine este interesat, abordând direct textul. Mai trebuie spus că încă din ediția italiană a cărții, după care s-a făcut și traducerea în românește, Culianu a introdus și două interviuri personale avute cu Hans Jonas în 1975 și în 1980, cărora le revine sarcina de a tonifica respirația cărții și de a aduce în mai multe locuri informații prețioase despre demersul biografic și intelectual al lui Jonas, nu numai în ceea ce privește Gnosticismul.

Concepută ca un manual de introducere în studiul Gnosticismului, cartea lui Culianu a ajuns să însemne astăzi, mai mult decât atât. Acest lucru se datorează puterii ei de intersectare a două trasee biografice distincte: panta biografică și existențială a lui Culianu însuși și cea științifică a devenirii studiilor universitare despre Gnosticicism. În câteva cuvinte din prefața sa la cartea *Arborele Gnozei*, Culianu lasă să se întrevadă puțin din această întretăiere, mărturisind firele care îi leagă experiența de viață cu pasiunea pentru studiul Gnosticismului: nodul de legătură îl găsește atunci (în anul 1992) în experiența cosmologiei absurde a regimului totalitar comunist din România². Pe de altă parte, traseul studiului Gnosticismului nu a mai putut fi același, după contribuțiile (cu propria lor dinamică de continuă depășire a diverselor fundături metodologice) aduse de Culianu acestui vast subiect³. Inevitabil, o altă ramă biografică ce traversează lucrarea lui Culianu, va aparține lui Hans Jonas, al cărui

¹ Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 71.

² Ioan Petru Culianu, *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, ediția a doua, traducere de Corina Popescu, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 16-17.

³ cf. Nathaniel Deutsch, „Arborele Gnozei: Ioan Petru Culianu și studiul Gnosticismului”, în *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, volum coordonat de Sorin Antohi, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 511-520.

profil interesează mai mult în această prezentare, mai ales datorită inaccesibilității publicului român la textele acestuia⁴.

La optsprezece ani tânărul Hans Jonas (1903-1993), evreu deja hrănit cu intense lecturi vechi-testamentare și chiar atras de ideile sioniste ale timpului, va intra în contact la Universitatea din Freiburg și apoi la cea din Marburg cu gândirea lui Martin Heidegger, hotărându-se pentru cursurile și seminariile lui Rudolf Bultmann (un alt admirator al lui Heidegger) despre Noul Testament. Expunerea despre conceptul de „gnoză” în Noul Testament, la care a lucrat sub îndrumarea lui Bultmann și apoi a lui Heidegger, va fi interpretată retrospectiv de către Hans Jonas, drept începutul studiilor sale despre gnosticism (cf. interviul cu Culiănu, p. 166). Dizertația sa în filosofie despre conceptul de „gnoză” va provoca entuziasmul majorității intelectualilor din timpul războiului „atingând nervul sensibil al unei epoci” (p. 169), chiar Bultmann, fostul lui profesor adoptându-i metoda și ideile, demarând astfel cercetarea gnosticismului „prin spectrul ontologiei existențiale a lui Heidegger” (p. 177).

Ceea ce Hans Jonas aduce nou în studiul gnosticismului este „accentul pus pe situația existențială dedusă din scrierile gnostice” (p. 37), Culiănu subliniind „răsturnarea” pe care o instituie această metodă de abordare: „pentru prima dată, cititorul era chemat să se identifice cu situația existențială a gnosticului și să își dea seama că problemele dezbătute în acea epocă îndepărtată a civilizației noastre nu erau străine de cele ale omului modern” (p. 37). Această situație existențială a omului gnostic se coagula în jurul sentimentului de alienare în raport cu lumea fizică, primul mare simbol care ne introduce în discursul gnostic asupra vieții fiind cel al „vieții străine” (p. 38), al faptului că omul nu îi aparține acestei lumi. Mai mult, prin faptul că nu aparține lumii (care îi e străină), omul gnostic este înstrăinat și de transcendență (p. 40). În această stare, experiența gnozei, ca „informație tehnică asupra posibilității de ieșire din situația de cădere” (p. 41) ar fi decisivă pentru omul gnostic. Trecând peste faptul că savantul român îi reproșează lui Jonas conotația prea intelectualistă a termenului „gnoză” (avertizând asupra cadrelor sacramentale și ritualice ale textelor de mitologie gnostică păstrate), este important să subliniem că accentul pus de H. Jonas pe motivul alienării este desprins și inspirat direct din rândurile heideggeriene despre „aruncarea în lume” (*Geworfenheit*)⁵. Poate nu este întâmplător faptul că la o distanță de doar nouă ani, tânărul Dumitru Stăniloae polemiza tocmai cu acest concept (și poate și cu viziunea „gnostică” implicită pe care îl presupunea) căruia îi opunea tematizările iubirii din lucrările psihanalistului de inspirație tot heideggeriană Ludwig Binswanger⁶.

Un punct de un deosebit interes pentru teologi poate fi discuția asupra „dualismului” lui Origen, susținut de Hans Jonas în prelungirea controverselor dintre istoricul religiilor Ugo Bianchi și patrologul Henri Crouzel. În lipsa unui „dosar” în limba română al controverselor⁷,

⁴ Afară de un fragment despre Simon Magul din lucrarea *The Gnostic Religion*, tradus de Alin Suciu (în revista *Origini. Caiete silvane. Revistă de studii culturale*, nr. 3-4, 2002, p. 127-130) și de studiul „Mit și misticism” (în aceeași publicație, nr. 1-2, 2003, p. 112-117), în limba română nu sunt accesibile alte texte ale lui Jonas.

⁵ Conceptul e tratat la capitolul 38 al lucrării *Ființă și Timp* a lui Heidegger.

⁶ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* [1943], ediția a doua, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 280-281, nota 1. Este o mare scădere pentru teologia română faptul că până acum nu a fost cercetată riguros relația dintre sistemul filosofic al lui Heidegger și corecțiile teologice aduse acestuia de tânărul Stăniloae, relație care ar fi în măsură să arunce o oarecare lumină asupra dezvoltărilor ulterioare ale temelor teologice dominante la marele teolog român.

⁷ E inutil să reproducem aici trimerile bibliografice ale disputei. Ele pot fi găsite între paginile 133 și 135 (în note sau în text) ale lucrării lui Culiănu.

putem schița aici datele ei generale desprinse din cartea lui Culianu. O idee dragă lui Hans Jonas era aceea a persistenței schemei „devolutive” gnostice chiar și la cei mai aprigi dușmani ai Gnosticismului, cum era Origen (p. 133). În interviul cu Culianu din 1975, Jonas afirma chiar că este sigur asupra afirmației sale că Origen aparține acestui model (cosmogonic și cosmologic) de proveniență gnostică în care „lumea și sufletul reprezintă o condiție deteriorată a ordinii divine” (p. 174). Origen ar fi combinat în mod ingenios axiomele gnostice (lumea este produsul unei căderi) cu cele creștine (Dumnezeu este creatorul lumii) (p. 134). Pornind de la conceptul de „culpă antecedentă”, polemica a fost preluată de Ugo Bianchi împotriva lui Henri Crouzel, mai ales în jurul problemei dualismului lui Origen⁸. Culianu se arată foarte echilibrat în evaluarea acestei controverse, arătând că e puțin probabil ca Origen să fi fost „contaminat” de o abordare gnostică și citând concluziile unui studiu al istoricului Giulia Sfameni Gasparro, studentă a lui Bianchi, care nuanțează lucrurile în legătură cu statutul materiei la Origen (p. 135-136).

Asupra problemei gnosticismului la Plotin, problemă (rămasă) deschisă în același context (p. 138-140), cititorul român poate profita de pe urma nuanțărilor recente ale lui Andrei Cornea despre dilema dualistă a filosofilor neo-platonici și încercarea de temperare a acestei gândiri dualiste printr-o „injecție ținând de o filosofie a continuității”⁹. Culianu se oprește aici doar asupra raporturilor dintre Plotin și unii gnostici, foști membri ai școlii lui (p. 141-144).

Hans Jonas nu a fost doar un analist al Antichității târzii, ci și un profund filosof al culturii. Vocația aceasta îi e încurajată de succesul propunerii sale de a analiza gândirea modernă prin urmărirea elementelor gnostice prezente în ea. Această inversare a funcțiilor hermeneutice (literatura „existențialistă” a gnosticismului, găsindu-și completarea în lectura „gnostică” a existențialismului, p. 148) este validată de detectarea unor invarianți gnostici în sânul culturii moderne, între care un prim loc îl ocupă acosmismul (tradus în termeni de alienare față de natură, ca *physis*), ca primă etapă a nihilismului, cu corecția că dacă „nihilismul dualist” al gnosticilor încă mai postula o transcendență, la care se putea ajunge prin saltul peste lumea văzută guvernată de arhonții ignorați, nihilismul modern se construiește tocmai printr-o critică vehementă a oricăror urme de meta-sistem, altele decât cele ale sistemului însuși. În completările de mai târziu, din lucrarea *Gnozele dualiste ale Occidentului* (1990), Culianu face o distincție atentă dintre nihilismul metafizic al gnosticilor și nihilismul anti-metafizic al modernilor¹⁰, ambele având în comun dorința de a dărâma transcendența (falsă în gnosticism, sau iudeo-creștină pentru omul modern). Departe de a fi o urmare a revoluției copernicane în astronomie (legată de instaurarea heliocentrismului), genealogia gândirii nihiliste trece prin gândirea puritană a Reformei (cum sugera Culianu încă din partea a treia a lucrării *Eros și magie în Renaștere*), pentru a ajunge la gândirea gnostică însăși. Reluând cuvintele prelegerilor lui Hiedegger despre metafizica lui Nietzsche ținute în anii '40, după care nihilismul reprezintă mișcarea fundamentală a istoriei gândirii

⁸ Vezi dezbaterile acestei probleme la Henri Crouzel, *Origen. Personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 291-293.

⁹ Andrei Cornea, „Lămuriri preliminare și interpretări la filosofia lui Plotin”, în Plotin, *Opere*, volumul I, traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2003, p. 56, 61-62.

¹⁰ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, București, 1995, p. 310.

occidentale¹¹, și trecând repede în revistă gânditorii romantici inspirați de o gândire gnostică (uneori fără acces efectiv la scrierile gnosticismului primelor secole), Culianu concluzionează că „istoria universală a gnozei pare să fie mult mai amplă și mult mai influentă decât au vrut unii să creadă” (p. 159). Tema nihilismului în gândirea modernă a fost reluată din diferite perspective teologice¹², însă nicăieri în legătură cu atitudinea gnostică. Să menționăm în treacăt imensul ajutor pe care această perspectivă gnostică l-ar putea aduce unei analize a fenomenelor contestate de gândire, cum ar fi ideologia satanistă, manifestată sau nu prin formele extreme ale muzicii Rock (Black Metal, Pagan Metal sau Satanic Metal).

Se poate spune că lucrarea lui Ioan Petru Culianu despre gnosticismul în gândirea lui Hans Jonas își atinge pretențiile de manual de introducere în studiul gnosticismului în general și a gnosticismului în gândirea lui Culianu însuși, în special. Chiar dacă în ultima vreme savanții specialiști în studiul gândirii gnostice sunt făcuți atenți la derivatele clișeele despre gnosticism¹³, dar și la metodologiile inadecvate ale abordării lui (inclusiv cea a lui H. Jonas) lucrarea lui Culianu rămâne totuși o fertilă invitație de a reflecta asupra formelor contemporane ale gândirii și de a le înțelege dinamica și ocurențele „gnostice”.

Masterand Ionuț BANCILĂ

Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, volumul I, prefață și îngrijire de ediție de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, traduceri din portugheză și glosar de nume de Mihai Zamfir, Editura Humanitas, București, 2006, 514 p.

Poate să surprindă faptul că ne-am decis să prezentăm o lucrare a lui Mircea Eliade într-o revistă teologică. Această surpriză mărturisește ea însăși despre un anumit grad de reținere manifestat de unii teologi români în ceea ce privește receptarea sau chiar meritul lui Mircea Eliade, văzute din prismă teologică. Că acest gen de suspiciuni nu pot decât să sfârșească în prejudecăți sordide, putem învăța din recenta ediție a *Jurnalului portughez* al lui Eliade, document inedit și provocator, necosmetizat spre publicare, un adevărat „jurnal intim”. Pătrunderea în lectura acestui document are totdeauna ceva din ilicitul încălcării sferei private, ceva dintr-o intrare prin efracție în viața unui om.

Undeva Emil Cioran observa marea diferență dintre scrierile publicate ale lui Friedrich Nietzsche și scrisorile lui, scrisori în care acesta devenea om, cu toate slăbiciunile inerente acestei condiții: în scrisori chiar și Nietzsche plânge. Această observație poate fi făcută și pentru *Jurnalul portughez* al lui Eliade, în sensul nuanțat că dacă am fost obișnuiți până acum cu figura impunătoare a savantului, a strălucitului istoric și filosof al religiilor, *Jurnalul*

¹¹ După Heidegger, nihilismul aparține unei „legități” a istoriei occidentale înseși, cauza lui fiind chiar instituirea moralei ca „instituire a unor idealuri suprasensibile ... care ar fi valabile în sine” (cf. Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, traducere de Ionel Zamfir și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, p. 48).

¹² Seraphim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, traducere de Tatiana Petrache, Editura Egumența, Galați, 2004; prima parte din Heidegger și *Areopagitul*, de Christos Yannaras, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996; sau în context românesc de Virgiliu Gheorghe.

¹³ Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, 1996. O prezentare concisă și utilă a lucrării a fost făcută de Leo Stan în *Archaeus*, VIII (2004), 1-4, p. 446-453.

portughez ne descoperă un om, și cu atât mai mult un om, cu cât trece printr-o teribilă criză existențială, care îi va influența și schimba decisiv întreaga viață.

Cartea apare sub îngrijirea a trei cunoscuți exegeți ai lui Eliade: Florin Țurcanu (autor al unei documentate biografii a lui Eliade), Sorin Alexandrescu (nepotul savantului) și Mihai Zamfir. Ambigiunile de „dosar portughez” ale lucrării reies mai ales din caracterul diferit al părților care îl compun: primul volum își propune editarea integrală a jurnalului lusitan al lui Eliade, obținut din biblioteca acestuia de la Chicago, precedat de trei studii introductive și însoțit de rapoartele diplomatice întocmite de Eliade la ambasada lusitană și o serie de scrisori inedite sau deja publicate, toate din aceeași perioadă. Volumul al doilea cuprinde lucrările lui Eliade elaborate tot în acest interval: cartea despre *Salazar și Revoluția în Portugalia*, scrisă în limba română și cea în portugheză: *Românii, latinii Orientului*; articolele lui apărute în presa portugheză și cele două lucrări literare: drama *Oameni și pietre* și romanul *Viață nouă*, topit mai târziu în *Noaptea de Sânziene*. Am ales prezentarea doar a primului volum, care cuprinde *Jurnalul portughez*, pentru interesantele lumini pe care le aruncă asupra lui Mircea Eliade.

Nu interesează aici o inventariere acritică a laturilor personalității proteice a lui Eliade, care se poate desprinde (și) din paginile acestui jurnal. Teologul entuziast poate aborda cu mai mult folos, direct textul. E de ajuns, poate, să spunem doar că Eliade ajunge la Lisabona ca secretar de presă la Ambasada Română din acest oraș. Însă centrul de importanță și de relevanță al *Jurnalului portughez* pentru o publicație cu orientare teologică, considerăm a fi evenimentul tragic în jurul căruia gravitează întregii ani ai activității lui Eliade în Portugalia, și anume boala și moartea primei sale soții – Nina Mareș. Aici, în problema suferinței și a morții (celuilalt, și implicit, iminența propriei morți) reușește Eliade să coaguleze nu numai adânci reflecții (uneori cu o nebanuită subtilitate teologică), ci și intrigante acțiuni dezordonate menite să anuleze insuportabila luciditate a nimicniciei celui care se luptă cu moartea. Tocmai în acest punct se descoperă un alt fel de Mircea Eliade, nu numai unul care își recunoaște (totuși onest) fondul sufletească păgân și totdeauna insuficient încreștinat¹, ci și unul care chiar se apără de disoluția mentală prin rugăciune ferventă². Ambele varietate își aparțin cu același drept unuia și aceluiași Mircea Eliade. Nu prejudecata teologică și moralistă trebuie să lectureze aceste instanțe sufletești atât de contradictorii (și deci, atât de profund umane), ci ochii neîncetat atenți la profunzimile suferinței omenești și la efectele ei dezorientante. Cel puțin un lucru pare a fi sigur: nu avem dreptul să atribuim doar acestei dezorientări devoțiunea ferventă pe care soții Eliade o dovedesc față de Sfânta Fecioară de la Fátima³ sau chiar faptul

¹ „Tragedia vieții mele se reduce la această formulă: sunt un păgân, un perfect păgân clasic, care încerc să mă creștinizez” (însemnare din 5 septembrie 1942, p. 135). De remarcat că psihologia religioasă contemporană inspirată sau nu de jungianism, ajunge la concluzii afine în ceea ce privește natura sau fondul păgân (inconștient?) al psihicului uman, vorbindu-se chiar de o „psihologie politeistă”, cf. Jean-Pierre Sironneau, „Les métaphores polithéistes signifient-elles le retour des Dieux enfuis?”, în *Introduction à la Philosophie de la Religion*, edité par Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, Éditions du Cerf, 1989, p. 239-266. Poate cu reale rezulate la nivel terapeutic, respectivele idei pot interesa cu folos și Teologia Pastorală.

² „mă rog întuna” (p. 268); „numai rugăciunea m-a ținut sănătos” (p. 250); „am învățat-o [pe Nina – n.n.] să repete mental «Doamne, Doamne» cât poate mai mult. Eu îmi păstrez liniștea spunând de câte ori pot Tatăl nostru” (p. 250); „Mi-e sufletul pustiu. Doamne, Doamne îndură-te de mine și izbăvește-mă” (12 martie 1944, p. 226)

³ „Cred că în afară de Maica Domnului, nu e nimic de sperat. Mi-e bolnavă mintea. *Sophia*” (19 septembrie 1944, p. 245); „am avut amândoi o nețărmuită încredere în Maica Domnului de la Fátima. În cele opt luni de boală, de câte ori era o slujbă la Fátima, îi spuneam Ninei să se roage – și se ruga” (29 decembrie

că lecturile din această perioadă aveau în centru textele biblice⁴. Peste ani, când, deja bătrân, Mircea Eliade își redactează memoriile, toată perioada portugheză îi apare ca una de probă, de tranziție, de inițiere: „recitam și medităm Evangheliile, încercam să descopăr direcția pe care, urmând-o, aş fi putut ieși din labirint”⁵.

Prin recursul la Tradiția creștină de rugăciune și meditație, Mircea Eliade nu se dezicea de calitatea lui de filosof al religiilor, ci tocmai aceste texte erau încadrate perspectivei lui vaste asupra fenomenului religios (în care experiența indiană rămâne decisivă) și supuse unui tip special de hermeneutică, tocmai pentru a-și elibera potențialul de putere revigorantă și de speranță. Este cazul textului din I Corinteni 15, 32, despre învierea trupurilor, lecturat în descendența imediată a decesului Ninei și montat explicit împotriva crizelor de îndoială asupra realității lumii de dincolo: „să cred cu mare, fierbinte și absurdă certitudine că amândoi vom învia în trupurile noastre. Numai astfel s-ar putea răscumpăra suferințele Ninei în trup și toate fericirile pe care am fi putut să le avem și nu le-am avut” (p. 273). Aici credința este lucrul spre care aspiră Eliade, acea credință în învierea morților („... credință absurdă și paradoxală, așa cum este și trebuie să fie orice act de credință”, 7 ianuarie 1945, p. 288), singura care poate să îl consoleze pentru pierderea Ninei: „de câte ori pot, mă rog și cred. Cred cu toată puterea ființei mele că o voi reîntâlni pe Nina, că dragostea noastră va reîncepe, că trupurile noastre vor învia într-o zi în slavă. Și când cred toate acestea, mă simt alt om. De ce nu pot păstra totdeauna certitudinile și libertățile de atunci?” (p. 287).

În unele meditații teologice pricinuite de vecinătatea presantă a evenimetului morții, gândirea lui Eliade devine deosebit de îndrăzneță, pentru a se convinge pe sine de sensul instituit în mijlocul Istoriei de evenimentul Hristos, ca deplin Dumnezeu pe pământ, și cu atât mai mult – deplin om: „nu mă pot gândi decât la I[isus] așezat pe vine și evacuând. Și în clipa aceasta știu că El este Dumnezeu ... E blasfem? Nu pot crede ... Dacă n-ar fi așa, Creștinismul n-ar avea sens în lume, căci viziunile cosmologice precedente îi sunt superioare, teoreticește” (p. 273-274). Doar prin acest sens *tare* pe care îl capătă Istoria (investită cu semnificație de înspățierea și temporalizarea lui Dumnezeu printr-o Întrupare fără rest) omul are dreptul să acționeze în timp, totul devenindu-i posibil, realizabil, cu rost: „deci și mie – în clipa când voi crede absolut în lucrurile acestea – mi-este totul posibil” (p. 273). Iarăși deloc întâmplător, această speranță este inspirată de Kirkegaard, pe care îl citește asiduu, mai ales după moartea Ninei⁶.

De fapt, pentru Eliade meditația asupra morții nu este o descoperire din etapa sa portugheză, ci un exercițiu constant, atât de constant încât îi permite să afirme: „uneori mă sperii cât de mult și de adânc înțeleg realitatea post-mortem... Ceea ce se întâmplă după moarte îmi este, într-un oarecare sens, cunoscut” (6 ianuarie 1943, p. 166). De asemenea,

1944, p. 275). După moartea Ninei, Eliade face chiar un pelerinaj la Fátima „în primul rând pentru ea, în al doilea rând pentru salvarea integrității mele mintale” (8 martie 1945, p. 337; 18 martie, p. 340).

⁴ „I-am citit [Ninei – n.n.] toată noaptea Evangheliile” (p. 269); în altă parte, Eliade mărturisește că se apăra de crizele de plâns prin lecturi din Evangheliile și Sfântul Pavel (p. 270); nu lipseau Iov, Isaia și Psalmii, ca lectură terapeutică și revigorantă: „din lectura acestor texte mă reîntorc cu o mare încredere în forța creatoare a omului, în libertatea credinței, imensa libertate creatoare a omului, pe care noi, modernii, am pierdut-o în clipa când am socotit că credința înseamnă obediență” (22 decembrie 1944, p. 272).

⁵ Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediția a doua revăzută și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1997, p. 390-391.

⁶ „Dumnezeu înseamnă că totul este posibil, repeta Kirkegaard” (6 ianuarie 1945, p. 286).

această tematizare a morții nu este izolată, ci se încadrează și rezumă acea logică inițiată de Istorie, pe care Eliade se încapățânează să o găsească, chiar și în mijlocul bombardamentelor de la Londra, logică atât de sec respinsă de dictatorul Portugaliei: „răspunsul lui Salazar: răul nu e creator” (7 iulie 1942, p. 128). Tot așa, moartea apare rar ca moarte a celui alt, ci pregnant, ca sfârșit iminent și invalidant al propriului sine, odios totuși, nu prin iminența sa, care devine deja parte a definiției noastre ca ființe muritoare, ci odios mai ales în măsura în care te poate surprinde nepregătit, fără un instrumentar adecvat: „aș putea muri *acum*, trecând în marea de dincolo fără o tehnică fermă” (6 mai 1942, p. 120). Toate acestea îl fac pe Mircea Eliade foarte atent (chiar și retrospectiv) la amănuntele care ar fi putut prevesti moartea soției sale, dar și moartea, în general.

Criza portugheză a lui Eliade este un nod de încercări care se suprapun: pe lângă moartea Ninei, Eliade e silit să asiste neputincios la catastrofa războiului și a invaziei sovietice și la repercusiunile acestora pentru neamul nostru. Nu e vorba aici de a stabili precedente în sentimentele lui Eliade⁷, însă este clar că acesta era încă profund legat de neamul român (lucru evident din activitatea publicistică interbelică și din atașarea de Nae Ionescu). Eliade este totuși destul de lucid să vadă care va fi viitorul României și al lui într-o țară abrutizată de Comunism și dornică să scape cât mai repede de elitele interbelice. Conștiința acută a propriei valori și a misiunii sale culturale („eu încerc un lucru grandios: o nouă sinteză a culturii universale”, p. 140), îl face pe Mircea Eliade să se orienteze din ce în ce mai bine în spațiile de cultură europene, însă profund afectat de destinul neamului său, destin căruia (lucru trecut cu vederea de exegeți) nu mai îndrăznește să îi aplice grila herminetică a inteligenței inițiatice a proceselor istorice.

Toate acestea sunt trăite pe un fond de derutantă criză biologică: insomnii, depresii și neurastenii, însoțite de o puternică redeșteptare a cărnii pe care Eliade nu o experia detașat, ci de fiecare dată cu imense lupte și muștrări, nu numai pentru că îi prejudicia munca științifică. Aici, în fiziologic, Eliade este la fel de om ca și în crizele religioase de care am vorbit mai sus și doar dacă avem curajul să vorbim și despre acesta, îi putem înțelege interpretarea pe care o dă fenomenului religios: „așa cum o înțeleg eu, istoria religiilor alcătuiește puntea de trecere între metafizică și biologie ... mai precis, *introduce și revelează* la nivelurile biologiei modelele sau «problemele» metafizicii” (2 august 1945, p. 373). Tot de aici vine și fascinația lui pentru mistică tantrică și pentru valoarea religioasă (eliberatoare) a transgresiunii, pe care aceasta o propune. Și tot aici găsim și cheia ultimului volum „științific” scris în românește – *Mitul reintegrării*.

Opera lui Eliade se împletește strâns cu viața sa. Este lucrul observat cu timiditate de unul dintre cititorii profunzi ai lui Eliade – iranistul suedez Stig Wikander⁸. De aceea, în descrierea făcută în perioada portugheză Creștinismului românilor, îl simțim atât de mult pe Eliade omul, așa cum apare el în jurnalul aceleiași perioade. Nevoia de refugiu spiritual, de

⁷ Chiar dacă acesta afirmă explicit: „pierderea Ninei întrece chiar catastrofele țării [române – n. n.], care au urmat într-una din 1940 încoace” (însemnare nedată, p. 306).

⁸ „critica dvs., nu numai a istoricismului, ci și a istoriei, nu se explică ea, în parte, ca rezultat al formației dvs. religioase, greco-ortodoxe? ... mi se pare că în această Biserică sensul Creștinismului ca mister atemporal este mult mai puternic decât în formele mai occidentale (catolice sau protestante) ale creștinismului”, cf. scrisoarea lui Stig Wikander către Eliade din 11 decembrie 1952, în *Întoideana Orientul. Corespondența Mircea Eliade - Stig Wikander (1948-1977)*, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 148.

sens, de fundamentare în divin răzbate în aceste rânduri, pe care nu putem decât să le cităm *in extenso*: „ [Creștinismul românilor este – n. n.] o credință care transformă Cosmosul, fără a-l distruge, fără a-l repudia. O viziune globală asupra Universului, care nu este pesimistă, pentru că binele va reuși, în final, să triumfe asupra răului. Tot ceea ce trăiește în Cosmos face parte din drama mântuirii prin suferințele lui Christos. În virtutea acestei jertfe pomii rodesc, animalele își hrănesc puii, mamele își leagă copilul etc. Lumea întreagă ascultă de un singur principiu conducător: acela al ordinii și armoniei (*rânduiala*). Datorită acestui principiu cosmologic și moral în același timp, Universul întreg se menține coerent, tot ceea ce există demonstrează solidaritatea dintre toate nivelurile realității. Acest principiu de ordine și armonie nu este inerent lucrurilor, ci aparține lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, este o manifestare externă a Logosului divin. Datorită credinței lor în prezența permanentă a lui Dumnezeu în viață și istorie, românii nu au căzut niciodată în păcatul disperării de-a lungul tragicului lor destin”⁹.

Nu am încercat aici hagiografizarea lui Eliade, și aceasta nu pentru că *Jurnalul portughez* nu ar permite acest lucru. Nu e nevoie să îl câștigăm pe Eliade pentru „tabăra ortodoxă”, însă trebuie să înțelegem cât avem de pierdut prin ignorarea lui. La fel trebuie să înțelegem că invitația la meditație asupra încercărilor vieții, asupra morții și culturii, pe care o aduce *Jurnalul portughez* al lui Eliade nu are dreptul de a fi ignorată de teologi, cu atât mai mult cu cât se poate transforma într-o provocare la un exercițiu de sinceritate (nu doar ca premisă a oricărui jurnal intim, ci și o sinceritate cu noi înșine, cu prea-omenescul din noi), dar și la un exercițiu de admirație.

Masterand Ionuț BANCILĂ

⁹ Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, volumul II, Îngrijire de ediție Sorin Alexandrescu, traduceri din portugheză și glosar de nume Mihai Zamfir, Editura Humnitas, București, 2006, p. 267-268.

Liturgistul grec IOANNIS FOUNDOULIS a trecut la cele veșnice

În seara zilei de 24 Ianuarie 2007 s-a mutat la Domnul renumitul liturgist grec Ioannis Foundoulis, profesor onorific al Facultății de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic, după o scurtă încercare pe patul de suferință. Slujba înmormântării a avut loc joi, 25 ianuarie 2007, în biserica Sfintei Sofia (a Înțelepciunii lui Dumnezeu),



în biserica în care slujise și Sf. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, atât de îndrăgit de către profesorul a cărei mutare la Domnul o relatăm. Soborul celor 15 arhieriei, cărora li s-au adăugat numeroși preoți și diaconi care l-au prohodit pe ilustrul dascăl de Teologie liturgică, a fost condus de către Sanctitatea Sa Anthimos, mitropolitul Tesalonicului¹ și de către arhiepiscopul Cretei, Înalt Prea Sfințitul Părinte Irineu. Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Bartolomeu a fost reprezentat de către mitropolitul Panteleimon de Tyrolois și Serention. La slujba de înmormântare a participat de asemenea rectorul Facultății de Teologie din Tesalonic, numeroși profesori, studenți, cunoscuți și prieteni ai ilustrului profesor de liturgică.

Profesorul Ioannis Foundoulis a fost una dintre cele mai proeminente personalități teologice ale vremii noastre, „liturgistul Bisericii” – cum ajunsese să fie caracterizat. Spre el se îndreptau întrebări și se cereau explicații legate de diversele aspecte ale înțelegerii cultului Bisericii, aspectul înnoirii liturgice în Biserică etc.

Renumitul liturgist grec al Bisericii Ortodoxe s-a născut în localitatea Mesagro din insula Lesbos (Mitilini) în anul 1927, din părinți refugiați din Asia Mică, din

¹ Reținem faptul că în spațiul Ortodoxiei grecești titlul de Sanctitate (gr. Παναγιώτατος) îl poartă doar Patriarhul Ecumenic și Mitropolitul Tesalonicului. Patriarhului Ecumenic am spune că acest titlu îi revine de drept, în calitate de Părinte al tuturor ortodocșilor. În ceea ce-l privește pe mitropolitul Tesalonicului, acest titlu i-a fost acordat datorită succesiunii unor evenimente istorice, care au făcut ca Tesalonicul să devină a doua capitală a Imperiului Bizantin, deci oraș împărătesc asemenea Constantinopolului. Astfel înțelegem cum mitropolitul Tesalonicului a primit titlul de Sanctitate, titlu pe care îl moștenește până în ziua de astăzi.

localitatea Ad'vali, în Turcia de astăzi. A studiat Teologia în cadrul Universității din Atena (1947-1950), apoi Liturgica și Istoria Filologiei Creștine Orientale la Universitatea Catolică de la Louvain, Belgia (1956-1960). Pentru aproape 30 de ani profesorul Ioannis Foundoulis a slujit Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic, din 1961 ca asistent la catedra de Liturgică și Omiletică, din 1963 ca și doctor și lector, din 1966 ca și conferențiar și profesor delegat și din 1969 până în 1996 ca și profesor plin. În toată această perioadă a fost decan al Facultății de Teologie, primul președinte al Secției de Pastorală și Teologie Socială, senator, iar din 1989 director al Institutului Patriarhal de Studii Patristice de la Mănăstirea Vlatadon din Tesalonic pentru o perioadă de aproape 15 ani. În toată această perioadă, liturgistul grec s-a bucurat de mare prețuire atât din partea Bisericii și a societății, cât și a lumii academice.

Prof. Ioannis Foundoulis a trudit cu mult zel și conștiință academică în slujba studiului liturgic și a inițierii studenților în cultul Bisericii, orele sale fiind legate în permanență de capela Facultății de Teologie și de un program foarte strict al participării la slujbe. A contribuit la redeschiderea conștiinței creștinilor de a participa la Sfânta Liturghie și de a se împărtăși, de a participa în general la viața liturgică a Bisericii.

Din iulie 1964 liturgistul grec răspundea la întrebările preoților în periodical pentru cler al Bisericii Ortodoxe a Greciei («Ο Εφημέριος»), o activitate care i-a întărit prezența teologică, științifică și deopotrivă eclezială. A fost membru al Comisiei Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei pentru reînnoire liturgică, fiind implicat în mod concret în organizarea, participarea și sprijinirea unor serii de conferințe pe teme liturgice. A fost colaborator al multor periodice cu caracter teologic, dintre care menționez: «Ποιμήν», «Αλιεύς», «Ορθόδοξος Επιστασία» etc.

Opera de o viață a prof. Ioannis Foundoulis va constitui fără îndoială o bogată sursă de inspirație pentru toți aceia care vor căuta bibliografie liturgică sau vor urmări evoluția studiilor cu tematică liturgică în vremea noastră. Dintre lucrările sale menționăm: «Θεία Λειτουργία του Αποστόλου Μάρκου», Εκδόσεις Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1970, «Τάξις γινόμενη επί θεμελίω Εκκλησίας», Εκδόσεις Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1971, «Λογική λατρεία», Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1997, «Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας» (titlu generic pentru o serie de volume apărute la Editura Αποστολική Διακονία), «Τελετουργικά θέματα», Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2002.

Născut în insula Lesbos, preocupările livresti ale liturgistului grec s-au îndreptat și spre viața și cultul sfinților insulei, o insulă cu un bogat patrimoniu aghiologic. Dintre lucrările cu acest caracter amintesc: «Εορτολόγιον Α'. Άγιοι Γεώργιοι. Αρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης», 1959, «Λεσβιακόν Εορτολόγιον Β'. Ο Άγιος Αλέξανδρος ο εν Λέσβω», 1960, «Γαβριήλ Μητροπολίτου Μηθύμνης Περιγραφή Λέσβου», 1960, «Οι Τούρκοι κατακταταί εν ταις ακολουθίαις των Λεσβίων Αγίων», 1962, «Η αγία Θωμαίς η Λεσβία» 1964, «Η τιμή των λειψάνων και των τάφων των Λεσβίων», 1965.

Pentru a crea oarecum prin aceste rânduri un contact direct al cititorului cu modul de abordare al liturgistului grec, voi reproduce răspunsurile la două întrebări preluate dintr-un interviu mai amplu acordat de către profesorul grec². Întrebat fiind dacă cultul ortodox păstrează astăzi tradiția primelor veacuri creștine, liturgistul grec a răspuns: „În linii mari, da. Tradiția, în general, și în mod special tradiția noastră liturgică nu este ceva static. Nu e un fel de muzeu; lucrurile de muzeu rămân până astăzi exact așa cum au fost ieri. Tradiția însă admite și îngăduie o evoluție. Caută noul, însă păstrează vechiul. Ocrotește ceea ce a moștenit, însă într-o formă absolut corespunzătoare zilei de astăzi”. Referitor la faptul, dacă trebuie sau nu să îngenunchem în timpul Sfintei Liturghii de duminică prof. Ioannis Foundoulis a răspuns: „Răspunsul Tradiției Bisericii este clar. Dumnezeuasca Liturghie este taină a Învierii, în orice zi s-ar săvârși, și prin urmare niciodată în timpul Dumnezeușteii Liturghii nu îngenunchem. Dumnezeuasca Liturghie nu se săvârșește în zilele destinate în chip deosebit pocăinței, de luna până vinerea în săptămânile Postului Mare și în celelalte zile aliturgice. Acestea sunt zile de străpungere a inimii și doar acestea sunt zile de îngenunchere. Plecarea genunchilor la Dumnezeuasca Liturghie în toate zilele anului este o faptă incompatibilă încă și în vremea sfințirii Cinstitelor Daruri. Dacă analizăm tema din punct de vedere istoric, descoperim că această practică s-a impus la romano-catolici. Aceștia au încuviințat plecarea genunchilor în vremea sfințirii Darurilor, exact pentru „a deștepta” poporul cumva în mijlocul Dumnezeușteii Liturghii, deoarece se săvârșea în limba latină, într-o limbă neînțeleasă. Pe ei i-au imitat rușii și în continuare împărăteasa Olga, care era rusoaică și o femeie extrem de evlavioasă. Ea a introdus acest obicei și în țara noastră (Grecia) prin obiceiuri ciudate. La început la palat și în continuare au primit-o organizațiile creștine, care au cultivat-o în mijlocul poporului nostru necatehizat și puțin cunoscut de atunci. Câțiva s-au opus, între aceștia și vrednicul de pomenire mitropolit Iacovos Millarios de Mitilini, care atunci când credincioșii îngenuncheau în biserică în vremea Sfintei Liturghii ieșea muștrând între Sfintele Uși și zicea: „Ce este aici? Biserică catolică sau geamie de îngenuncheați?” Nu cred că a predominat la noi îngenuncherea în timpul Sfintei Liturghii, pentru că dacă privim astăzi în Biserica noastră, unul dintre o sută de credincioși îngenunchează. Astfel, această practică nu a fost asumată de către Ortodoxie și nu are nici un sens să permanentizăm îngenuncherea în timpul Sfintei Liturghii. Mulți susțin că momentul prefacerii cinstitelor daruri este cel mai important și mai sfânt, de aceea și îngenunchează. Însă și alte momente sunt la fel de importante și sfinte, de exemplu momentul Împărtășirii, este momentul comuniunii nemijlocite a omului cu Dumnezeu și totuși nu îngenunchem”.

Toți câți l-au cunoscut și l-au avut aproape pe prof. Ioannis Foundoulis au găsit în persoana sa un om adevărat și un strălucit cercetător, un dascăl de ținută

² Răspunsurile au fost preluate de pe www.aegean.gr/agios-therapontas/magazine.

Liturgistul grec Ioannis Foundoulis a trecut la cele veșnice

academică și un vrednic bărbat al Bisericii. După cum se cunoaște, pe lângă Institutului Patriarhal de Studii Patristice de la Mănăstirea Vlatadon din Tesalonic, Patriarhia Ecumenică are și un cămin pentru studenții teologi veniți din întreaga lume să studieze teologia ortodoxă. Modul prin care acest mare profesor grec a știut să se raporteze la toți studenții străini cu care intra în contact, ajutându-i sub diverse aspecte, l-au făcut să fie îndrăgit și prin urmare neuitat de acum încolo. Dumnezeu să-l odihnească și să-i facă parte de fericirea cea veșnică pentru care a trudit întreaga-i viață!

Dr. Ștefan TOMA

NORME DE TEHNOREDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să ții cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea, titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.com). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției: revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, scrise cursiv (italic), anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: *Idem*, *Ibidem*, *cf.*, *v.*, *p.*, *pp.*, *op. cit.*, *art. cit.*, *ș.a.*, *et al.*

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din *IATG2 (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)*, Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.). Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACTIA

AUTORI

ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, profesor la disciplina Teologie Liturgică, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)

PS DR. VISARION RĂȘINĂREANU, episcop-vicar Sibiu (str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu)

JEREMIA, JAN A., Arhiepiscop de Wrocław și Szczecin, Polonia

BRUSANOWSKI, LECT. DR. PAUL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (pbrusan@yahoo.de)

BUDA, LECT. DR. DANIEL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (daniel77bde@yahoo.de)

CHIFĂR, PR. PROF. DR. NICOLAE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (chifar_n2002@yahoo.com)

DIETRICH, WALTHER, Facultatea de Teologie Evanghelică Berna (Elveția) (walther.dietrich@theol.unibe.ch)

GRAMA, ANA, cercetător Sibiu (gramaana@directnet.ro)

ICĂ JR., ARHID. PROF. DR. IOAN I., Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (deisis@rdslink.ro)

KLEIN, PROF. DR. HANS, decan Departamentul de Teologie Evanghelică din Sibiu (heide.hans.kleine@web.de)

MARGA, PR. CONF. DR. IRIMIE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (irimiemarga@yahoo.com)

MOȘOIU, PR. LECT. DR. NICOLAE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (mosoiudaniela@xnet.ro)

NECULA, PR. CONF. UNIV. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)

PAVEL, PR. CONF. DR. AUREL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (aurelpavel@yahoo.com)

PĂCURARIU, PR. PROF. DR. MIRCEA, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (Calea Dumbravii, nr. 21, 550324, Sibiu)

STREZA, LECT. UNIV. DR. CIPRIAN-IOAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ciprian_streza@yahoo.com)

TOMA, DR. ȘTEFAN, consilier-secretar Editura „Andreiana”, Arhiepiscopia Sibiului
(tstefan_lucian@yahoo.com)

TOROCZKA, DR. CIPRIAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian
Blaga” Sibiu (torocipri@hotmail.com)

VILD, PR. MARIAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian
Blaga” Sibiu (marianvild@yahoo.de)